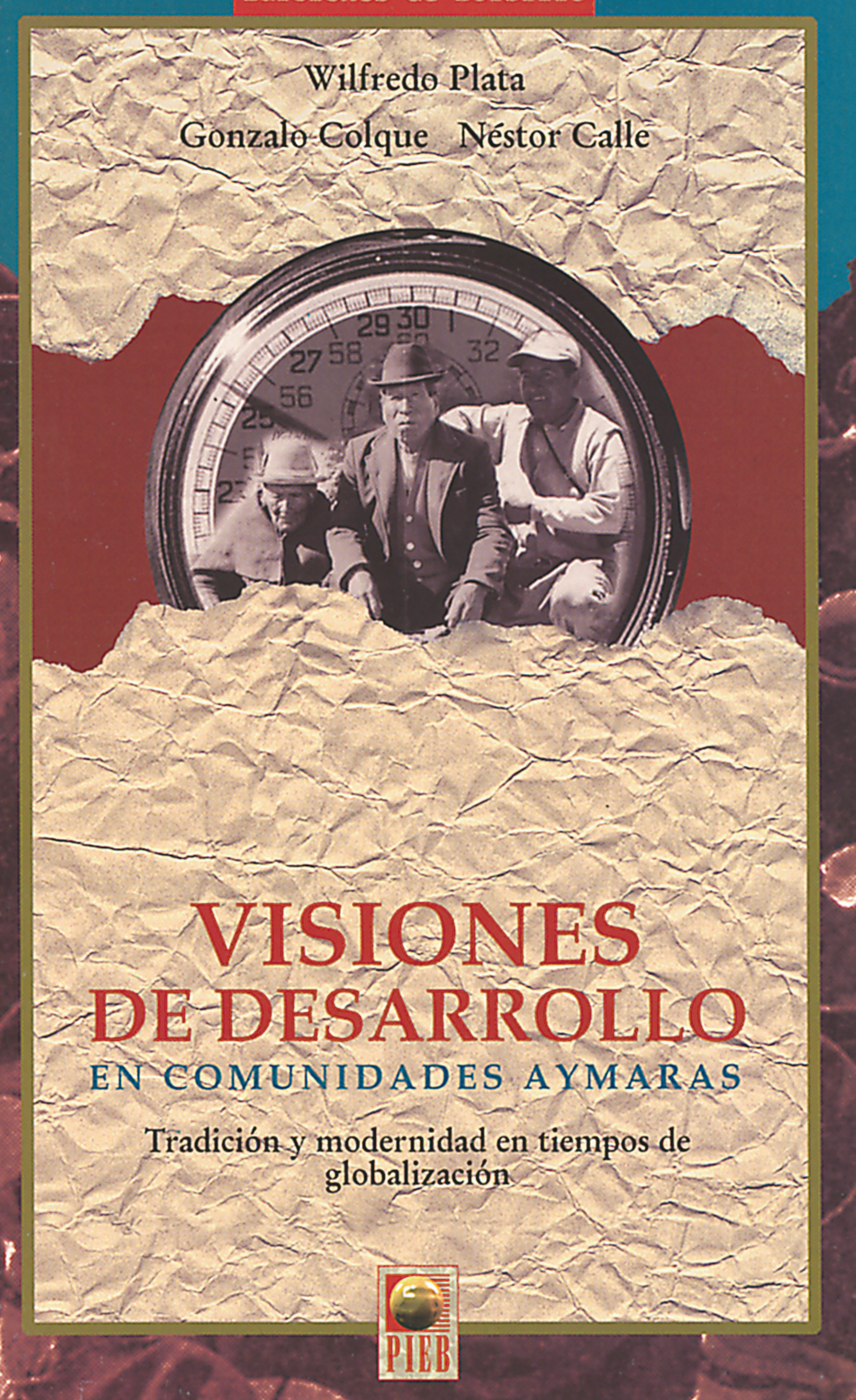
Ediciones de Bolsillo



Wilfredo Plata

Gonzalo Colque Néstor Calle

# VISIONES DE DESARROLLO
## EN COMUNIDADES AYMARAS

Tradición y modernidad en tiempos de globalización

PIEB

# Visiones de desarrollo en comunidades aymaras

## Tradición y modernidad en tiempos de globalización

LIBROS DE BOLSILLO

# Visiones de desarrollo en comunidades aymaras

## Tradición y modernidad en tiempos de globalización

Wilfredo Plata Quispe
Gonzalo Colque Fernández
Néstor Calle Pairumani




PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA

La Paz-2003

Esta publicación cuenta con el auspicio del Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DGIS).

Plata Quispe, Wilfredo

Visiones del desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización / Wilfredo Plata Quispe; Gonzalo Colque Fernández; Néstor Calle Pairumani. – La Paz : FUNDACIÓN PIEB, Septiembre 2003.

131 p. ; 21 cm. ; ilus. ; cuad. – (Ediciones de bolsillo ; nº 9)

D.L. 4-1-1149-03

ISBN: 99905-68-54-5 : Encuadernado

INVESTIGACIÓN AGRÍCOLA / COMUNIDADES RURALES / DESARROLLO DE LA COMUNIDAD / SEGURIDAD ALIMENTARIA / PRODUCTIVIDAD AGRÍCOLA / POLÍTICA AGRARIA
**1.** título **2.** serie


Edificio Fortaleza, Piso 6, Of. 601
Av. Arce N° 2799, esquina calle Cordero, La Paz
Teléfonos: 2 43 25 82 - 2 43 52 35
Fax 2 43 18 66
Correo electrónico: fundapieb@unete.com
website: www.pieb.org
Casilla postal: 12668

Diseño gráfico de cubierta: Alejandro Salazar

Edición: Hugo Montes

Producción: EDOBOL
Telf.: 2 41 04 48
La Paz - Bolivia

Impreso en Bolivia
*Printed in Bolivia*

# Índice

# Prólogo

El PIEB fomenta investigaciones como la presente desde dos perspectivas. La primera, para ir fortaleciendo la capacidad de investigar y el número de nuevos investigadores al servicio del país. La segunda, para que los estudios resultantes ayuden a tomar decisiones correctas de cara a la construcción de una sociedad más equitativa. En un libro como el presente, fruto de una convocatoria nacional para investigadores jóvenes, prevalece la primera perspectiva, naturalmente. Pero sin perderse de vista la segunda.

Empecemos por la primera. Los tres jóvenes investigadores autores de este trabajo tienen una característica común que merece ser subrayada. Los tres son aymaras de origen rural que habiendo salido de sus comunidades por motivos de estudios han querido retornar a sus raíces para comprenderlas mejor y ver cómo servirlas. Dos de ellos son oriundos de Jesús y San Andrés de Machaqa y han escogido incluso sus propias comunidades de nacimiento para realizar esta investigación. El tercero es de otra región del altiplano aymara pero ha vivido también bastantes años en la región que nos ocupa.

Este retorno a las raíces no es tan común y, por lo mismo, es muy digno de encomio. Lo hicieron primero a través de proyectos concretos, experiencia que sin duda les facilitó hacer una propuesta que mereció ser seleccionada por el jurado. Esta investigación les ha permitido ahora reflexionar a fondo sobre su realidad originaria. En el caso de los dos machaqueños, han sido sus propios padres, tíos, primos y demás parientes y paisanos quienes les han ayudado a comprender la situación local y —en *ayni*— son ahora ellos, calificados ya para investigar, quienes devuelven a su gente esta preparación con miras a buscar juntos nuevos caminos.

Entramos así en el segundo gran objetivo del PIEB: fomentar estudios que resulten relevantes para la toma de decisiones. Este trabajo puede serlo tanto desde una perspectiva más inmediata y local, como desde otra más general dentro del enfoque del desarrollo rural andino.

En lo más local e inmediato, dos de las "tres Machaqas" aquí estudiadas, tienen un desafío inmediato muy fuerte. De manera absurda, cuestionada ya desde los primeros años de la Participación Popular, tanto Jesús de Machaqa como San Andrés funcionan todavía como parte de un municipio inmenso (66.142 habitantes) y poco funcional cuya sede está en la ciudad de Viacha, a pocos pasos del área metropolitana de La Paz y El Alto, y que se extiende hasta la frontera del Perú, más allá del río Desaguadero. Otras partes de la provincia Ingavi se habían constituido ya desde tiempo atrás en municipios autónomos más manejables, gracias a la mayor influencia de algunos vecinos en las esferas de gobierno. Pero el resto quedaba como un "chorizo" o un "anticucho" ensartado por los saldos mal articulados entre sí que no habían tenido la misma oportunidad de negociación. El alcalde y autoridades de Viacha, para poder visitar y atender las Machaqas dentro de su jurisdicicón, suelen hacer un recorrido que partiendo de la ciudad de Viacha llega primero a la masa urbana de El Alto, para de ahí entrar en la carretera panamericana, la única asfaltada, cruzar el municipio de Laja, que es incluso parte de la provincia Los Andes, volver a la provincia Ingavi y cruzar sus municipios de Tiahuanaco y Guaqui para entrar de nuevo a Jesús de Machaqa, que es parte del largo municipio de Viacha. Cuando, hace unos años, en San Andrés hubo inundaciones, llegar allí era aún más complicado: había que seguir por la panamericana hasta el municipio y puente internacional de Desaguadero, entrar en la flamante carretera asfaltada hacia Moquegua, en el vecino Perú, y desviarse para volver a Bolivia por su puerta trasera, en el ensarte final del "municipio chorizo" de Viacha. Si, en vez de dar esa vuelta, decidían ir por lo recto desde Viacha por el camino de tierra pomposamente llamado la carretera internacional La Paz–Tacna, igual debían salir del municipio, entrar en la parte sur del municipio de Laja y esperar tener buena suerte para pasar un río sin puente, que aquel municipio nunca construirá por ser útil sólo para vincular dos porciones del "chorizo viacheño…".

A buena hora, pues, después de mil trámites a los que hacíamos ya referencia en nuestro volumen III de *Jesús de Machaqa, la marka rebelde* (Ticona y Albó 1997: cap. 10), con la aprobación de las leyes 2350 y 2351 de

mayo del 2002, Jesús y San Andrés de Machaqa funcionarán por fin como sendos municipios desde las elecciones de 2004. Este estudio que plantea las visiones locales de sobrevivencia y desarrollo llega así en un momento cabal. El caso aquí incluido de Santiago de Machaqa —que es ya municipio desde antes, al igual que los minúsculos municipios vecinos de Catacora (1.735 habitantes) y Nazacara (¡267 habitantes!)— plantea a su vez que ser municipio tampoco es la panacea para resolver los problemas. El presente libro ya insinúa que en esta nueva situación jurídica las tres Machaqas históricas podrían reencontrarse como una mancomunidad municipal, incluyendo quizás también los dos mini-municipios mencionados.

Todo ello nos lleva a nuestro último punto, que es la relevancia de trabajos como el presente para el tema más general del desarrollo rural. Sin utilizar esa terminología, el presente estudio nos plantea el tema de fondo aún poco entendido de la interculturalidad en el ámbito del desarrollo rural. Al final de cada uno de sus cuatro capítulos, los autores plantean desde diversos ángulos la relación entre la vida comunitaria y la modernidad, la organización local y la migración, la dinámica interna de sobrevivencia y su relación con el mercado y el sistema económico envolvente. Desde todos los ángulos se muestra que hay una permanente relación dialéctica entre la propia visión aymara y que podríamos llamar de los sectores dominantes, presente a través del mercado, de la escuela, de las ONG del municipio, de los "residentes" en la ciudad o de la vinculación con el Estado. No es posible enfocar el desarrollo desde sólo una de las dos vertientes. El doble enfoque está presente incluso en el interior de cada uno de los grupos y actores implicados, incluyendo los tres autores del trabajo.

Hay que agarrar el toro del desarrollo por las dos astas: la de la tradición y expectativa local aymara y la de la sociedad y economía más amplia con la que está íntimamente ensamblada. Años atrás se hablaba de la articulación de modos de producción. Ahora todos hablan de interculturalidad. Pero en el fondo el problema es el mismo: cómo afrontar un desarrollo que ni nos encapsule en un pasado que ya pasó —valga la redundancia— ni nos diluya en un futuro ajeno pensado sin los actores.

Xavier Albó
**Antropólogo**

*A José Fernández de Henestrosa (PPH)*
*A los comunarios de las tres markas de Machaqa*

# Introducción

La mayor parte de los grupos sociales pobres en Bolivia está formada por colectividades indígenas/campesinas, entre las cuales se encuentran las comunidades aymaras del altiplano. Éstas sustentaban su seguridad alimentaria diversificando las posibilidades de acceso a productos mediante el intercambio con otros ecosistemas altoandinos (Condarco y Murra, 1987; Medina, 1997). Actualmente están inmersas en una sociedad mayor que se rige por criterios de eficiencia económica y competitividad mercantil, al amparo de modelos de desarrollo que buscan un crecimiento ilimitado —que, en opinión de muchos, se torna insostenible—, pero su articulación se ha dado desde una posición secundaria y subordinada, fuertemente influenciada por lógicas económicas desarrollistas, colocándolos en el dilema de preservar su patrimonio cultural o de adscribirse a la modernidad.

En tal escenario, este trabajo se propuso comprender cómo se concibe el desarrollo en la sociedad andina, específicamente en las comunidades de Machaqa, que están experimentando cambios en cuanto a organización social, a formas de procurarse medios de subsistencia y a valoraciones subjetivas. La dinámica de este mundo rural inevitablemente vinculado a la evolución de los acontecimientos globales presenta evidencias de que el impacto de lo moderno y lo occidental está transformando el modo de vida a pesar de la persistencia de ciertas estructuras tradicionales.

Dentro de este proceso, que conjunciona diferentes formas de entender el sentido de las actividades económicas y sociales, se puede plantear algunas preguntas: ¿cómo afectan las influencias de diferentes lógicas y

concepciones del desarrollo el modo de vida de los comunarios?, ¿qué lógicas expresan las estrategias económicas de la actividad agropecuaria? y, finalmente, ¿cómo se articulan o se tejen las valoraciones subjetivas de los aymaras?

Para responder a estas preguntas se ha abordado la problemática a partir de tres subtemas: tramas sociopolíticas, estrategias económicas y valoraciones subjetivas. Los mismos corresponden a tres objetivos secundarios: (1) describir la trama de relaciones sociopolíticas de las comunidades y sus relaciones con actores externos, (2) caracterizar la economía campesina de la región y sus estrategias económicas y (3) identificar las valoraciones subjetivas en sus percepciones y aspiraciones.

El espacio de investigación comprende la región de Machaqa, conformada por tres *markas**: Jesús de Machaqa, San Andrés de Machaqa y Santiago de Machaqa. Las dos primeras pertenecen a la provincia Ingavi y la tercera a la provincia José Manuel Pando, en el departamento de La Paz. Dada su tradición ancestral, suponemos que los comunarios son portadores de la lógica aymara en medio de los últimos acontecimientos. Además, las tres markas constituyen una unidad debido a que entre sus habitantes pervive la idea de que son "hermanos" del mismo origen y con estructura organizativa fundada en la institución del *ayllu***.

En los últimos años, estas comunidades han experimentado procesos de transformación fuertemente condicionados por la influencia de la Revolución de 1952, un hito histórico importante. Cuando las personas mayores de sesenta años hablan de la historia lo hacen distinguiendo entre antes y después de 1952. Las nuevas relaciones Estado-comunidad surgidas tras la Reforma Agraria sustituyeron la organización social basada en el ayllu por otra basada en el sindicalismo agrario. Los aires renovadores de modernización y progreso tuvieron tal impacto que las comunidades se precipitaron en una carrera por dividirse y constituirse en nuevos cantones o unidades político-administrativas, dadas las ventajas que ofrecía. En definitiva, esta división dio lugar a la reconfiguración espacial y organizativa del ayllu, pero las transformaciones no alcanzaron a borrar por completo el sistema tradicional que aún permanecía

* En la organización tradicional andina, *marka* es una jurisdicción territorial conformada por varios *ayllus*, y un *ayllu* puede estar conformado por una o varias comunidades. (Nota del editor.)

** *Ayllu* es una unidad social que agrupa a varias familias, emparentadas o no, en un territorio continuo o discontinuo. (Nota del editor.)

mimetizado en los conceptos de *jaqi* y *thakhi*[*]. Por tal razón, en el decenio de 1990 no fue difícil transformar los sindicatos agrarios para restablecer los ayllus y comunidades originarias, aunque quedaron profundas huellas difíciles de borrar.

A partir de los años setenta emergieron nuevos actores: las organizaciones no gubernamentales (ONG) y, más recientemente, el municipio local. Las ONG comenzaron su intervención con planes y proyectos de desarrollo en áreas como la salud, la educación y la producción. La experiencia más destacada fue el Plan de Desarrollo Microregional de Jesús de Machaqa —más conocido como Plan Machaqa—, implementado a fines de los años ochenta y principios de los noventa, y que al final no alcanzó sus objetivos de transformar de golpe la economía tradicional en una economía agrícola empresarial. Esta experiencia es clara expresión de la corriente de desarrollo rural economicista, que sigue vigente en los planes de desarrollo municipal.

La descentralización de recursos estatales a través de los gobiernos municipales estrecha aún más los nexos campo-ciudad que los emigrantes se habían encargado de establecer y desarrollar. Se extienden las redes sociales por donde fluyen los valores del mundo urbano moderno junto con los tradicionales, reconfigurándose las relaciones sociales y económicas.

El funcionamiento del sistema económico se rige por normas sociales/comunitarias que entrelazan los papeles de la comunidad y de la familia. Aquí se evidencia el carácter colectivista de la sociedad andina, en la cual no hay lugar para que los individuos lleven una vida aislada e independiente. La prestación de servicios en beneficio del interés común siempre fue un requisito ineludible para ser miembro de la comunidad y para acceder plenamente al uso y posesión de tierras. El control comunitario sobre los recursos primarios no es fortuito: nace de la necesidad de aunar fuerzas para dominar la naturaleza agreste y a la vez frágil del altiplano.

La comunidad establece un camino o *thakhi* compuesto por una serie de responsabilidades y cargos predeterminados que todos deben ir asumiendo a lo largo de su vida si quieren ser considerados miembros plenos de la comunidad o *jaqi*. Sin embargo, estas personas tienen que lidiar con la lógica urbana/moderna en la que el estatus se mide por el

[*] Para una comprensión más precisa de estos conceptos, ver Capítulo 4. (Nota del editor.)

éxito personal y los méritos individuales. Por tal razón, los modos de sentir, pensar y actuar son distintos cuando la persona está frente a la sociedad nacional que cuando está frente a sus pares de la comunidad o ayllu: una especie de comportamiento dual ante una sociedad también dual.

En cambio, la relación que el *jaqi* entabla con la naturaleza es abierta y genuina porque el aymara considera a su entorno como su espíritu tutelar, una poderosa entidad viviente, capaz de reaccionar y responder. Los aymaras interactúan con la *Pachamama* o madre tierra a través de ritos y ceremonias cuya característica básica es la de establecer una relación de reciprocidad con la naturaleza; se trata de ofrecer algo para luego poder recibir. Son nexos importantes para la regulación y el equilibrio de la convivencia entre los seres humanos y la de éstos con el entorno.

Este es el contexto cultural en el que se aborda el concepto de desarrollo, de por sí amplio y potencialmente complejo, sobre todo cuando se intenta comprenderlo en una sociedad específica que tradicionalmente se ha conducido bajo otros esquemas, lógicas y visiones del futuro. Reconociendo estas limitaciones, y conscientes de que vivimos situaciones de cambio permanente, encaramos esta investigación por considerarla importante para enriquecer el análisis de los procesos de cambio social y entender las consecuencias y respuestas que se producen en sociedades campesinas/indígenas, hoy expuestas a proyectos de modernización.

El enfoque metodológico utilizado en la investigación es de carácter cualitativo y el análisis cuantitativo se empleó sólo como complemento. Se ha tomado como base tres estudios de caso, para los que se ha elegido una comunidad en cada marka: Sullkatiti Lawaqullu* (Sullcatiti Lahuakkollu) en Jesús de Machaqa, Chunkarquta (Chuncarcota) en San Andrés de Machaqa y Qupapujyu (Copapujio) en Santiago de Machaqa. La elección de las comunidades fue concertada junto con las autoridades locales y se la realizó considerando la representatividad relativa de la marka y las posibilidades prácticas para llevar a cabo el trabajo. Se intentó respetar las particularidades de cada una de ellas a fin de evitar caer en homogeneizaciones y polarizaciones.

Se recurrió a tres instrumentos de recolección de información: la entrevista en profundidad a informantes clave, la observación participativa

* Se ha optado por escribir los toponímicos aymaras de acuerdo a la fonemización aymara por considerarla más exacta. Sin embargo, en algunos casos se ofrece el equivalente más común en la escritura oficial castellanizada cuando el toponímico aparece por primera vez. (Nota del editor.)

y la encuesta. El primero se usó como fuente principal, se acudió a personas reconocidas por la comunidad como conocedoras de los temas solicitados. Del total de 34 entrevistas personales, 28 han sido realizadas en aymara y 6 en español, y la mayor parte de los entrevistados eran de sexo masculino, pues de acuerdo al esquema cultural aymara el hombre es el portavoz de la familia. Por lo que se refiere a la observación participativa, se asignó a cada comunidad un investigador que convivió durante tres meses con una familia con la intención de captar la dinámica interna de la comunidad y de la familia. Para el levantamiento de datos cuantitativos se aplicó 60 encuestas, 20 en cada comunidad.

Los resultados se presentan en cuatro partes principales. En conjunto constituyen un cuerpo de análisis desde tres ángulos y temáticas distintos que se inicia con una revisión de las corrientes del desarrollo en general, así como las referidas específicamente a las sociedades rurales y andinas.

Más concretamente, la primera parte presenta una discusión de las principales corrientes en el campo del desarrollo y de las lógicas campesinas/indígenas con énfasis en la región andina. Incluye un resumen de las principales críticas que suscitó la corriente dominante del desarrollo, tanto desde el punto de vista conceptual como a partir de resultados concretos. Concluye con un repaso de los estudios que analizan las sociedades andinas en el afán de encontrar pautas explicativas de las motivaciones económicas.

La segunda parte ofrece un examen del proceso de cambio sociopolítico que se produjo en las comunidades de Machaqa desde la Revolución de 1952. Además, examina los factores contextuales, como la migración y el surgimiento de nuevos actores, que han llevado a reestructurar la organización tradicional de los ayllus.

La tercera parte describe las distintas estrategias económicas que han adoptado los comunarios ante un contexto económico más amplio caracterizado por súbitos cambios globalizantes. En esta parte se resalta el deterioro que sufren las capacidades productivas ante el intento de implantar formas de organización con propósitos acumulativos que la comunidad aymara no asimila aún.

La cuarta y última parte intenta proporcionar una visión de las formas subjetivas de sentir, pensar y valorar de la persona y de su adscripción como miembro a la comunidad. También se aborda las tensiones y complementariedades que se producen a partir de ciertas maneras de

concebir el mundo urbano en la comunidad. Contiene ejemplos y testimonios que, bajo distintas lógicas, a veces podrían parecer paradójicos y prestarse a interpretaciones contradictorias.

El estudio se cierra con un apartado de conclusiones y recomendaciones en el que se sintetiza los principales resultados alcanzados, poniendo de manifiesto problemas no resueltos que surgieron durante la investigación.

Este estudio ha sido posible gracias al apoyo de varias instancias y personas que brindaron tiempo y dedicación. Por ello, agradecemos al PIEB por habernos brindado la oportunidad de formarnos y de investigar. También queremos hacer extensivo nuestro agradecimiento a la Comisión Episcopal de Educación y a su Secretario Ejecutivo, Dr. Eduardo González Sáa, por habernos brindado el apoyo institucional. De igual manera, expresamos nuestro agradecimiento a los amigos del Centro de Educación Técnica Humanística y Agropecuaria (CETHA-Qurpa), a los investigadores y amigos que se interesaron en este trabajo: José Fernández de Henestrosa (PPH), Xavier Albó (*P'axla*), Wálter Arteaga, Mario Yapu y Javier Reyes; al Dr. Ramiro Molina Rivero, amigo y asesor, por sus valiosas orientaciones teóricas y metodológicas durante la realización de la investigación. Finalmente queremos agradecer a nuestras comunidades, a nuestros padres y familiares por el apoyo incondicional que nos han brindado.

# 1. Desarrollo y economía campesina

El quehacer económico, político y social de las últimas décadas está estrechamente ligado al concepto de desarrollo, considerado este último como elemento vital y orientador. En una primera etapa, con el término desarrollo se alude en las ciencias sociales a un proceso de cambio de un estado determinado a otro superior y, por tanto, deseable y favorable (Esteva, 1997; Capalbo, 2000).

Para Piotr Sztompka (1993: 51), esta forma de concebir el desarrollo tiene ciertos componentes fundamentales:

- Noción de tiempo irreversible y lineal, donde el progreso es la diferencia positivamente evaluada entre el pasado y el presente o entre el presente y el futuro.

- Noción de movimiento unidireccional, en el que ningún estadio se repite y cada estadio se encuentra más próximo a uno final.

- Idea de progreso acumulativo.

- Proceso concebido como inevitable, necesario, natural.

En el decenio de 1940, los primeros promotores del desarrollo buscaban ante todo el crecimiento económico para elevar al máximo el ingreso por persona o ingreso *per cápita* en los países llamados "subdesarrollados"[1]. Sólo quedaban para la discusión los pasos o etapas que debían

[1] Según Esteva (1997), el presidente de EE UU Harry S. Truman fue el primero en usar la palabra 'subdesarrollo' en 1949. Desde entonces, dice, "el desarrollo connota por lo menos una cosa: escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo".

seguirse para alcanzar la modernización y la alta industrialización. Para Rostow (cit. en Capalbo, 2000), el camino al desarrollo comenzaba con el despegue económico (crecimiento de 5 a 10% anual y ruptura con las tradiciones), continuaba en el progreso sostenido y la irradiación de los beneficios de ese crecimiento al conjunto de la población, para concluir en una fase de madurez o de alto consumo masivo.

En los años sesenta se constata que tal distribución no se hacía realidad y que la mayoría de la población se encontraba en situación de pobreza. Por consiguiente, y siguiendo a Capalbo (2000), surge la primera revisión del concepto de desarrollo. Se supuso que el error estaba en la subvaloración del agro como factor de desarrollo. A raíz de esto, comienza la era de la "revolución verde" que, mediante la mecanización, el monocultivo, el uso masivo de sustancias agroquímicas y la manipulación genética, procuraba incrementar y diversificar los rendimientos agrícolas. Pero la situación de las grandes mayorías no se había modificado; al contrario, salieron a la luz las primeras consecuencias negativas de los esfuerzos desarrollistas, lo que da lugar a la segunda revisión del concepto de desarrollo. Así, se empieza a reconocer que "los hechos mostraban que en lo inmediato ese crecimiento se estaba logrando a expensas de una injusta distribución de la riqueza" (Capalbo, 2000: 29). La brecha de desigualdad en la distribución del ingreso se hacía cada vez mayor a pesar del crecimiento económico.

Tanto el capitalismo como el socialismo han pretendido alcanzar el mismo fin (el crecimiento económico) aunque por medios diferentes. En el caso del capitalismo, a través del mecanismo de mercado propugnado por la corriente del liberalismo ortodoxo de corte neoclásico. En el socialismo se había puesto en práctica una planificación centralizada de la economía. La convicción —compartida por unos y otros— de la existencia de metas y modelos universalmente válidos fue el signo distintivo de estos modelos de desarrollo (Zutter, 1989; Sachs, 1997; Esteva, 1997; De Cambra, 2000; Acevedo, 2000).

## 1. Críticas al desarrollismo

El desarrollismo como enfoque que postula un camino predeterminado hacia un fin determinado ha generado desde un principio dudas y críticas

cuya argumentación se fue haciendo más sólida con el tiempo. Sztompka (1993) examina, en orden cronológico, cuatro de las principales críticas al desarrollismo: las de K. Popper, R. Nisbet, C. Tilly e I. Wallerstein, todas ellas orientadas a refutar los postulados del determinismo histórico del crecimiento y cambio social. Wallerstein no sólo propuso la revisión, sino que presentó razones para "despensar" las ciencias sociales y prescindir del concepto de desarrollo.

> Además de repensar ... creo que necesitamos "despensar" la ciencia social del siglo XIX debido a que muchos de sus presupuestos ... tienen todavía un anclaje demasiado grande en nuestra mentalidad. Estos presupuestos, antaño considerados liberadores del espíritu, son hoy en día una barrera intelectual central frente al análisis fructífero del mundo social (cit. en Sztompka, 1993: 214).

Del mismo modo, surgen críticas a partir de la evaluación de los resultados. Entre éstas destacan las que denuncian la injusticia social inherente al desarrollismo, que ciertamente generó crecimiento económico pero fue incapaz de acabar con la pobreza de las grandes mayorías; es decir, no resolvió el problema de la distribución desigual. A estas críticas se suman las que responsabilizan al modelo por la crisis ecológica y el agotamiento de los recursos naturales debido a los altos niveles de consumo y despilfarro en beneficio de unos pocos (Sachs, 1997; Shiva, 1997; Capalbo, 2000).

Los continuos ataques al enfoque desarrollista han provocado su debilitamiento, en tanto que se revitalizan los planteamientos que optan por una visión integral y flexible y una mayor atención a las identidades culturales, a los principios y valores humanos. Surgen inquietudes por redefinirlo como "desarrollo integral", "ecodesarrollo", "etnodesarrollo", etc. (Arrieta, 1997; Zutter, 1989). Actualmente, las mejor estructuradas y aceptadas son el "desarrollo a escala humana" (Max-Neef, Elizondo y Hopenhayn, 1986), el "desarrollo sostenible" y el "desarrollo humano" (PNUD, 2000; Sen, 1999).

La actual comprensión del desarrollo queda configurada por las ideas que reconocen a la persona como sujeto de desarrollo y no como objeto del mismo, las que declaran que se debe hacer frente a las necesidades del presente sin poner en peligro la capacidad de generaciones futuras y las que conciben la pobreza, ante todo, como la privación de necesidades básicas y no meramente como la falta de ingresos.

## 2. El mercado y sus nexos con el desarrollo

En su acepción primaria, mercado designa el lugar donde concurren compradores y vendedores para realizar transacciones. Esta noción ha evolucionado considerablemente desde que Adam Smith (cit. en Sen, 2000: 158) afirmara que "no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo...". Desde entonces se acepta que el libre intercambio, basado en el interés individual, permite alcanzar el máximo bienestar social, pues garantiza la mayor eficiencia posible en la asignación de recursos y en la distribución del ingreso.

De esa manera, el mercado se constituye en el principal mecanismo para organizar y regular la economía capitalista. Es lo que se conoce como la economía de libre mercado, según la cual casi todas las actividades y transacciones económicas dependen exclusivamente de la libre iniciativa de los individuos sin la intervención del Estado. En ese sentido, la economía de mercado y el desarrollismo concuerdan en sus fines de lucro y acumulación. No obstante, existen aspectos cuestionables y polémicos.

En primer lugar, se ha planteado cuestionamientos serios a la eficiencia del mercado. Como señala Amartya Sen (*ibid.*), "el postulado central del intercambio motivado por el interés personal en propio provecho es difícil de defender empíricamente". Según este autor, hay circunstancias complejas —que implican la existencia de interdependencias más directas entre los intereses de las diferentes personas— en las que la conducta orientada por el interés individual puede resultar poco eficaz para generar resultados eficientes. Por otro lado, a través del "dilema del prisionero", la teoría de los juegos demuestra que las decisiones basadas en la cooperación mutua pueden llevar a un resultado superior respecto a las decisiones sustentadas en el interés egoísta e individual. Así, bajo ciertas condiciones, la búsqueda del beneficio privado puede ser dañina socialmente. Un ejemplo de esto es la producción de empresas privadas que contamina el medio ambiente y agota los recursos naturales, provocando resultados contrarios al interés de la colectividad.

En segundo lugar, se cuestiona la conveniencia de extender la lógica del mercado a toda actividad humana, como si todos los elementos de los

que depende nuestro bienestar se pudieran comprar y vender. Berthoud (1997) distingue entre "mercado como lugar público" (plaza) y el "mercado como principio para regular las relaciones sociales". Para este autor, el mercado como espacio es un fenómeno limitado y claramente diferenciado de la vida cotidiana, pero que se convirtió en el mercado que transforma todo en productos y mercancías. Para esto, dice,

> fue necesario un radical cambio de valores para movernos desde la expresión limitada y controlada del principio de mercado que se encuentra en numerosas situaciones históricas y culturales, al presente, con nuestra aceptación más o menos general de la extensión ilimitada del mercado.

Del mismo modo, para Sen (*op. cit.*), la lógica del mercado sólo es aplicable a los bienes privados y no a los públicos.

Ambos autores concuerdan en que el mecanismo de mercado es una institución básica por medio de la cual las personas pueden interrelacionarse y realizar transacciones. La existencia de mercados, en sí misma, no es la causa de los problemas de inequidad. Para Sen, estas causas están en la insuficiente preparación para hacer uso del mercado, en la ocultación de información y en la realización de actividades sin regulación alguna, que permiten a los poderosos aprovechar su ventaja asimétrica. Para Berthoud (*op. cit.*), las causas están en que los principios del mercado se han extendido peligrosamente a la práctica social cotidiana, buscando convertir casi todo en mercancías.

## 3. La economía campesina

La racionalidad económica de las comunidades indígenas y campesinas, por ser diferente de la capitalista, ha adquirido un lugar importante en los estudios teóricos de la economía campesina. Hoy en día cobra particular importancia ante la persistencia de las formas campesinas en diversas condiciones sociales e históricas, incluyendo el actual proceso de globalización económica y la expansión de las políticas neoliberales.

Los estudiosos del tema coinciden en que la economía campesina se caracteriza por girar en torno a una unidad familiar de producción y consumo, con producción de subsistencia, que coexiste con la producción para el

mercado, con estrategias de producción polivalentes y subordinadas a un conjunto de sistemas económicos (Archetti, 1981). La dinámica y estructura interna, junto a los mecanismos de articulación con el sistema social mayor, han sido los rasgos centrales del análisis.

Un aspecto significativo en lo que se refiere a la dinámica y estructura interna es la naturaleza de la motivación económica. Los estudios de Chayanov (cit. en Archetti, 1981: 55), que son el referente más importante, señalan: "el trabajo de la familia es la única categoría de ingreso posible para un campesino o un artesano porque no existe el fenómeno social de los salarios y, por tal motivo, también está ausente el cálculo capitalista de ganancia". Este autor sustenta que la economía campesina, basada en el trabajo familiar, persigue como fin la satisfacción de sus necesidades, esto es, la provisión de un fondo de subsistencia definido culturalmente. De este modo, el principal objetivo de los campesinos es la subsistencia y no la obtención de ganancias.

Por el contrario, las corrientes neoclásicas han estudiado a las sociedades campesinas bajo el supuesto de que sus actividades económicas se rigen por una racionalidad que tiene como principio la maximización de utilidades. En ese marco, el comportamiento económico campesino resultaba incomprensible e irracional. Ya a principios del siglo XX, los estudios antropológicos de Malinowski, Sahlins y Polanyi descartaron esta posibilidad al indicar que el quehacer económico de las sociedades campesinas está inmerso en lo sociocultural (*Ibid.*).

La articulación de las formas campesinas al sistema social mayor se ha dado a partir de una posición secundaria y de subordinación. Respecto a los procesos de esta articulación hay dos posiciones: una "campesinista" y otra "descampesinizadora". Los campesinistas destacan la persistencia de las formas sociales campesinas, a pesar del predominio del sistema capitalista, mientras que los de la corriente descampesinizadora centran sus análisis en los procesos de descomposición y desaparición de las formas campesinas por la vía de la proletarización o por la transformación de los campesinos en productores capitalistas (Hernández, 2000).

A lo largo de las últimas cuatro décadas, los procesos de articulación en Latinoamérica han estado estrechamente relacionados con las corrientes de desarrollismo orientadas hacia un proyecto de modernidad con crecimiento económico ilimitado y expansión de los mercados. Una

muestra de esa tendencia son las políticas de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), que recomendaban la incorporación masiva de la economía campesina al mercado (Acevedo, 2000: 180).

## 4. Las sociedades indígenas/campesinas de la región andina

En los últimos tres decenios, los estudios acerca de la problemática de las sociedades indígenas han abarcado diferentes campos como la organización sociopolítica, la economía, la etnohistoria y lo religioso. A partir de estas investigaciones se puede constatar aspectos que se apartan sustancialmente del esquema societal europeo que colonizó la región andina. Las diferencias más notorias se pueden apreciar en el campo de la economía y en la organización sociopolítica.

En lo referente a la discusión de las lógicas económicas, según Schulte (1999: 2), en las comunidades indígenas andinas interactúan dos lógicas económicas, que también implican dos cosmovisiones diferentes: una responde a la lógica económica mercantil de acumulación, propia de la sociedad occidental moderna y que es la portadora de la noción de progreso sin fin. A ésta se contrapone la "lógica de la suficiencia" de las sociedades indígenas, en la que la reciprocidad y la redistribución son valores primordiales.

Por ello, en contraposición a la lógica "empresarial de rentabilidad y producción a gran escala", la economía campesina tendría la virtud de fortalecer la seguridad alimentaria con mayor estabilidad sistémica. Es el caso de la economía andina basada en el sistema de trueque o intercambio entre las distintas regiones agroecológicas (ver Molina, 1985; Harris, 1987; Schulte, 1999), también denominada teoría de la "simbiosis interzonal" por Condarco y como el "control vertical de un máximo de pisos ecológicos" por Murra (Condarco y Murra, 1987).

Sin embargo, en la construcción societal de Bolivia han predominado la mentalidad y la racionalidad modernas, ligadas a la noción de progreso. Ahí, la relación hombre-naturaleza se establece entre sujeto (hombre) y objeto (naturaleza). Al contrario, la percepción indígena, concibe el entorno natural como un ser orgánico, "donde todo es vivo e importante; nadie es inerte y nadie sobra" (Rengifo, 1996: 17).

La sociedad global ha ejercido su influencia sobre las comunidades

campesinas mediante el discurso del desarrollismo. Desde esta perspectiva, como señala Medina (1997: 139-141), los modelos de desarrollo rural que se aplicaron en Bolivia desde la década de 1960 respondían a la lógica de la "intervención", fundamentalmente a cargo de las ONG. Se introdujo maquinaria agrícola, semillas mejoradas y productos agroquímicos; se implementó granjas experimentales y servicios de crédito. De esta manera, el problema del desarrollo rural fue entendido simplemente como un problema técnico y de asignación de recursos.

Para Zutter (1989: 89), la aplicación de los enfoques desarrollistas no dio resultado porque los planes y proyectos se encuadraban en la racionalidad moderna, "en la realidad y lógica del hombre urbano moderno". En esta misma línea, Van Nickerk (1992), al analizar los efectos de la cooperación internacional destinada a la región de los Andes bolivianos, concluye que, a pesar de los proyectos de desarrollo, aún persiste la pobreza. Reforzando esta perspectiva, Joan Boer (en Zoomers, 1998: v-vi) atribuye el fracaso de los proyectos de desarrollo a:

> ... la falta de una real comprensión de los mecanismos de sobrevivencia de los diferentes grupos objetivo es la mayor razón de por qué los proyectos fallan. ... los proyectos y su planificación, muchas veces, se construyen sobre la base de una noción incompleta de la sociedad y de las comunidades involucradas, ignorando el hecho de que existe más diversidad y más categorías que las que vemos y manejamos en nuestros proyectos.

También en esta línea, Ticona y Albó (1997: 275), refiriéndose a la implementación de los planes de desarrollo en la región de Jesús de Machaqa, señalan el divorcio que suele darse entre la lógica comunal y la lógica institucional, "entre el enfoque más economicista de esa institución y la perspectiva más inmediatista y tradicional de los comunarios". Los planes y proyectos productivos que buscaron ligar el carácter colectivista de la organización sociopolítica con principios de racionalidad empresarial no tuvieron éxito. Ese fue el caso del Plan de Desarrollo Microempresarial de Jesús de Machaqa (Plan Machaqa) aplicado a fines de los años ochenta y principios de los noventa. Al no alcanzar sus objetivos, este plan generó un sentimiento de frustración e indiferencia en los comunarios, lo que resultó en una relación difícil y artificial entre instituciones de promoción y la comunidad.

En lo que concierne al sistema organizativo sociopolítico, la configuración actual de las comunidades indígenas, especialmente en el altiplano, está mediada por los Estados inca, colonial y republicano. Por ello, según Marzal (1981: 43), se pueden definir tres proyectos políticos que el Estado planteó e implementó en las sociedades indígenas, cuyas metas se resumen en: "la conservación" (en la etapa colonial), "la asimilación" (en la época republicana) y "la integración" (en la época moderna).

En el caso de Bolivia, estas tres etapas quedan bien marcadas históricamente. Durante la Colonia se había construido una sociedad excluyente, en la cual los indígenas cumplían una función económica. Las sociedades indígenas fueron sometidas al sistema de dominación colonial puesto en marcha en el siglo XVI por el virrey Francisco de Toledo. Dicho sistema se sustentaba en el trabajo forzado de la *mit'a* en las minas de Potosí, en el pago de tributos colectivos y en el trabajo de carácter privado en las haciendas. Por eso era fundamental la "conservación" de los indígenas.

En cambio, en el periodo republicano, esta relación estuvo marcada por la "asimilación" de las sociedades indígenas a la sociedad criollo-mestiza dominante, planteada por los ideólogos del positivismo liberal de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, apoyados en la noción darwiniana del "predominio del más fuerte" (Demelas, 1981: 56). En lo que respecta a la región del altiplano, esto derivó en la aplicación de políticas de asimilación mediante la desaparición de las comunidades indígenas organizadas en torno al ayllu (Ley de Exvinculación de 1874), y la posterior expansión de las haciendas en esos territorios. La idea central subyacente era que los indios constituían un obstáculo para el progreso de Bolivia y que había que asimilarlos convirtiéndolos en mano de obra, la única manera en la que aportarían al progreso del país.

Durante la segunda mitad del siglo XX, en América Latina se debatía sobre lo que podríamos llamar la búsqueda de la nacionalidad. Lo relevante en este debate es que planteó la incorporación de la población indígena a la sociedad nacional[2]. Esto es lo que se conoce como el indigenismo político "integrativo" o moderno. Según Gonzalo Aguirre (1984: 7), su

[2] Henri Favre (1998: 8), refiriéndose a países con presencia significativa de población indígena como México, Perú y Bolivia en la búsqueda de la nacionalidad, afirma: "como prueba de la existencia de la nación, se ve al indio como al único fundamento sobre el cual es posible construirla".

finalidad es “la integración de los grupos étnicos originalmente americanos en una sociedad y en una nacionalidad comunes en lo económico, social, cultural y lingüístico”. Lo que ha sucedido en Bolivia desde la Revolución de 1952 se puede interpretar desde dos ópticas: (1) desde la óptica del Estado y (2) desde la óptica de las sociedades indígenas.

Desde la óptica del Estado, como producto de los cambios operados por la Revolución de 1952 se puede destacar dos procesos que inspirados en la ideología modernizante y civilizatoria transformaron los antiguos ayllus de Machaqa: la adopción del sindicalismo como forma de organización y la creación de nuevos cantones o unidades político-administrativas. Esto supuso la pérdida de la hegemonía de los vecinos de los pueblos, quienes detentaban el poder político al que estaban supeditados los ayllus y sus autoridades: “la revolución rompió con el monopolio hacendal sobre las autoridades provinciales y el sistema excluyente, creándose una situación más abierta y descentralizada de poder”, dice Pearse (1984: 349). Finalmente, en el periodo contemporáneo se destaca el proceso de municipalización iniciado en 1994 por la Ley de Participación Popular. Esta reforma estatal obligó a una recomposición de las relaciones entre comunidades y Estado alrededor del municipio.

Desde la óptica de las comunidades indígenas, se destaca el proceso de revitalización de las formas tradicionales de organización local. Tomemos como ejemplo la lucha política emprendida por el movimiento katarista desde la década de los años setenta y que tuvo su momento culminante a principios de los años noventa con motivo de la conmemoración de los 500 años de colonización europea. El debate de la cuestión étnico-cultural posibilitó retomar —aun a pesar de la influencia de las élites dirigentes e intelectuales— las bases de la organización tradicional, pero en otro tipo de contexto sociopolítico. Esto influyó en la reforma de la Constitución Política del Estado de 1994, que declara a Bolivia, así fuese sólo retóricamente, como un Estado *“multiétnico y pluricultural”*.

Este proceso de reafirmación identitaria tuvo consecuencias innegables en las comunidades aymaras. Así, por ejemplo, las tres markas de Machaqa (Jesús, San Andrés y Santiago) volvieron a adoptar su tradicional sistema organizativo de ayllus, aunque la sindicalización y cantonalización hubieran dejado marcas significativas. Algunos investigadores han señalado que esta emergencia de las comunidades es

portadora de una forma de "democracia étnica" por su peculiar forma de participación comunal.

El trabajo conjunto de Ticona, Rojas y Albó (1995) titulado *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia 1979-1996*, resalta la participación social en las comunidades indígenas y su estrecho vínculo con el concepto de *jaqi* (persona) y sus obligaciones y derechos en la comunidad. El concepto de *thakhi* (camino) es una metáfora para referirse a un proceso de crecimiento y responsabilidades comunales (*op. cit*.: 80-83). Por ello, la "autoridad y demás cargos comunales son concebidos como un 'servicio' y cubre roles muy específicos, tanto en el ámbito político-comunal, como en el ceremonial-religioso" (*op. cit*.: 81). La asamblea o junta es la máxima instancia de autoridad, donde las decisiones son adoptadas con la lógica de lograr un amplio acuerdo; su ideal es arribar incluso a la unanimidad más que conformarse con que la mayoría se imponga a la minoría (*op. cit*.: 79).

Otro fenómeno que data de hace medio siglo —y que ha afectado todo el entramado de la convivencia social de las comunidades del altiplano— es la migración. Este fenómeno se ha dado con mayor fuerza a partir de 1952 y ha transformado de manera radical la situación en el campo (Albó, Greaves y Sandoval, 1981).

## 5. La tradición y la modernidad en el entramado subjetivo aymara

El carácter subjetivo se está construyendo en un medio en el que la tradición y la modernidad se entremezclan a ritmo acelerado. Los cambios que se dan son de tal magnitud que inclusive han alterado los modos de sentir, percibir y valorar de las personas y grupos sociales (PNUD, 2000). Como dice Mansilla (2000: 7), hay "cambios en el comportamiento colectivo y en los hábitos sociopsíquicos".

En las comunidades andinas conviven la imagen de la modernidad y la sociedad tradicional, con supremacía de la primera. Sztompka (1993: 91) hace notar que está extendida la idea de que todo el mundo acepta, busca e inicia el cambio, orientándose en general hacia el futuro y no hacia el pasado. Citando a A. Comte, nuestro autor menciona como atributos de la modernidad: 1) concentración de fuerza de trabajo en centros urbanos,

2) organización del trabajo guiada por la efectividad y el beneficio, 3) aplicación de la ciencia y de la tecnología a la producción, 4) aparición de antagonismos latentes o manifiestos entre empresarios y empleados, 5) creciente contraste y desigualdad sociales, 6) un sistema económico basado en la libre empresa y la competencia abierta.

Una imagen de la sociedad polarizada en "tradicional" y "moderna" ayuda a resaltar sus diferencias. En la primera el estatus se basa en la adscripción del individuo mediante su admisión en papeles sin que sea relevante su capacidad para el puesto o trabajo en cuestión, mientras que en la segunda se valora el logro sobre la base del esfuerzo y mérito de la persona. En la sociedad tradicional, la valoración de la persona está centrada en su pertenencia a una comunidad o colectividad (lo importante es a dónde pertenece), mientras que en la sociedad moderna se valora el individualismo, es decir, que la valoración de la persona está centrada en sus acciones individuales (lo importante es qué hace) (Sztompka, 1993: 97).

Lo anterior resulta útil para resaltar ciertas características básicas de la modernidad:

- El individuo —no la colectividad— es el eje central de la sociedad.
- El principio de diferenciación social basada en la división del trabajo.
- El predominio de la racionalidad económica y de criterios de logro económico en la vida social.
- Presenta un perfil expansivo o globalizador.

La visión generalizada del cambio como un tránsito progresivo y acumulativo del pasado al futuro, de la tradición a la modernidad, lleva implícita una forma determinada de concebir el tiempo: es la concepción lineal del tiempo, que como dice Mendoza (1999: 54), "ha sido fundamental en el desarrollo de la civilización occidental, en el ordenamiento de su vida, en la formación de las representaciones sociales de la lógica y la ciencia y en la elaboración del imaginario colectivo...".

En cambio, según la visión cíclica del tiempo, en lugar de una dirección única, hay recurrencia; en lugar de renovación constante, hay una repetición, en la que los cambios se suceden de manera circular y no a lo largo de una línea recta. La vida cotidiana presenta abundante experiencia de la

repetición, la recurrencia y la ondulación. Incluso los ejemplos más obvios: los ciclos astronómicos —como el día y la noche, las estaciones del año— o los ciclos biológicos tienen importantes consecuencias para la vida social (Sztompka, 1993: 169).

En el mundo aymara, la noción cíclica del tiempo se refleja en el concepto de *pacha* (tiempo y espacio). En el marco de este concepto clave para la cosmovisión andina, los hechos se desarrollan siguiendo ritmos cíclicos estrechamente ligados a los procesos naturales y agrícolas. Así, los aymaras suelen referirse al comienzo del año agrícola o al cambio de estación diciendo *pachax kutt'anxiwa,* que se puede traducir como 'el tiempo ha vuelto'. Asimismo, el aymara tiene una orientación retrospectiva antes que prospectiva. Para él "el futuro se coloca detrás del hablante y el pasado y el presente, adelante [...], no hay manera de que ellos puedan concebir que están 'yendo' hacia el futuro..." (Mendoza, 2000: 55). Esta perspectiva temporal se explicita en el habla; por ejemplo, al despedirse los aymaras dicen *qhipurkama,* que significa algo así como "nos vemos en el día que queda atrás". Del mismo modo, cuando se refieren a los días pasados suelen decir *nayruruw purintxa:* "he llegado hace días, que está adelante".

Esta manera de concebir el tiempo tiene más sentido dentro de lo que Mélich (1996: 36) llama el "mundo de la vida", que "es el mundo anterior a toda constitución científica [...], es el horizonte de las certezas espontáneas, el mundo intuitivo, no problemático, el mundo en que se vive y no en el que se piensa que se vive". Para Montes (1999: 267-268), la personalidad del aymara se subdivide en dos subsistemas: "uno 'oficial', destinado a enfrentarse como subordinado a los mistis y a la sociedad nacional criolla mestiza, y otro 'no oficial' para relacionarse horizontalmente con los demás aymaras en el ayllu o en núcleos de ex campesinos emigrados a las ciudades y minas". Dos personalidades para hacer frente a dos mundos.

La forma particular de representar y ordenar la realidad natural y social que tiene el hombre andino, como hacen notar Arnold *et al.* (1998: 49), es el "orden andino de las cosas", donde cada elemento tiene su lugar orientado por modelos simbólicos: "los mitos (tiempo mítico), el espacio (ecológico, geográfico o sociopolítico), y el propio ser humano en su aspecto corporal, sexual o familiar" (Montes, 1999: 26). De esa manera, según Yampara (2001: 119), "los aymaras vivimos del crecimiento

material (producción-economía), del crecimiento espiritual (acciones espirituales y empatía con la naturaleza), y del gobierno de los ecosistemas territoriales de producción. La interacción y combinación adecuada y armónica de estos factores permiten que haya el 'bien vivir', '*suma qamaña*'".

# 2. La organización sociopolítica en Machaqa

La configuración actual de la trama de relaciones sociopolíticas de las comunidades de Machaqa es el resultado de la relación con la sociedad mayor de la que forman parte. Como señalan Spedding y Llanos (1999: 1), "'la comunidad' campesina andina es una entidad siempre enmarcada en una coyuntura histórica específica y que no puede ser analizada sin tomar en cuenta la sociedad global de la cual forma parte". En esta parte se intentará una aproximación a la trama de las relaciones sociopolíticas en Machaqa desde cuatro perspectivas: (1) la dinámica organizativa, (2) la relación con el Estado, (3) la relación con agentes de desarrollo y (4) la migración.

En la primera sección se describe, desde la óptica de los actores originarios, la dinámica de los cambios experimentados en la organización sociopolítica a partir de la Revolución de 1952 y que, por tanto, confieren su fisonomía actual a la estructura organizativa de las tres markas. En los apartados siguientes se pone de relieve cómo las comunidades machaqueñas interactúan con el Estado y el mundo moderno urbano.

## 1. La dinámica del cambio en la organización sociopolítica

La estructura organizativa de las sociedades andinas tiene sus raíces en el pasado remoto y está fundada en la institución del ayllu, muchos de cuyos rasgos fundamentales persisten aún hoy, ya sea en la práctica cotidiana de la organización comunitaria o en la memoria colectiva de sus habitantes. En este apartado presentamos las características centrales de

esta forma de organización y los cambios que ocurrieron en Machaqa, sobre todo a partir de 1952, hasta desembocar en su dinámica actual.

### 1.1. Ayllus y autoridades originarias en Machaqa

Una de las características de la organización de las sociedades andinas es el sistema de organización dual o de parcialidades (Albó y equipo CIPCA, 1972: 777; Carter y Albó, 1988: 452; Rasnake, 1989: 55-58 y Ticona y Albó, 1997: 33-34). El concepto de dualidad denota que la "unidad social está dentro de un sistema segmentario. Esto quiere decir que hay una separación interna, pero a la vez, es parte de una organización más amplia" (Ticona y Albó, 1997: 244). Ese sistema segmentario es precisamente el de las parcialidades o mitades denominadas *araxa/maqha* o *alaya/aynacha* (arriba/abajo), *kupi y ch'iqa* (derecha/izquierda). Esta concepción denota, de manera simbólica, cierta jerarquización de un determinado orden social. Por ejemplo, los de la derecha tienen preferencia en el uso de la palabra en alguna ceremonia de la comunidad[1].

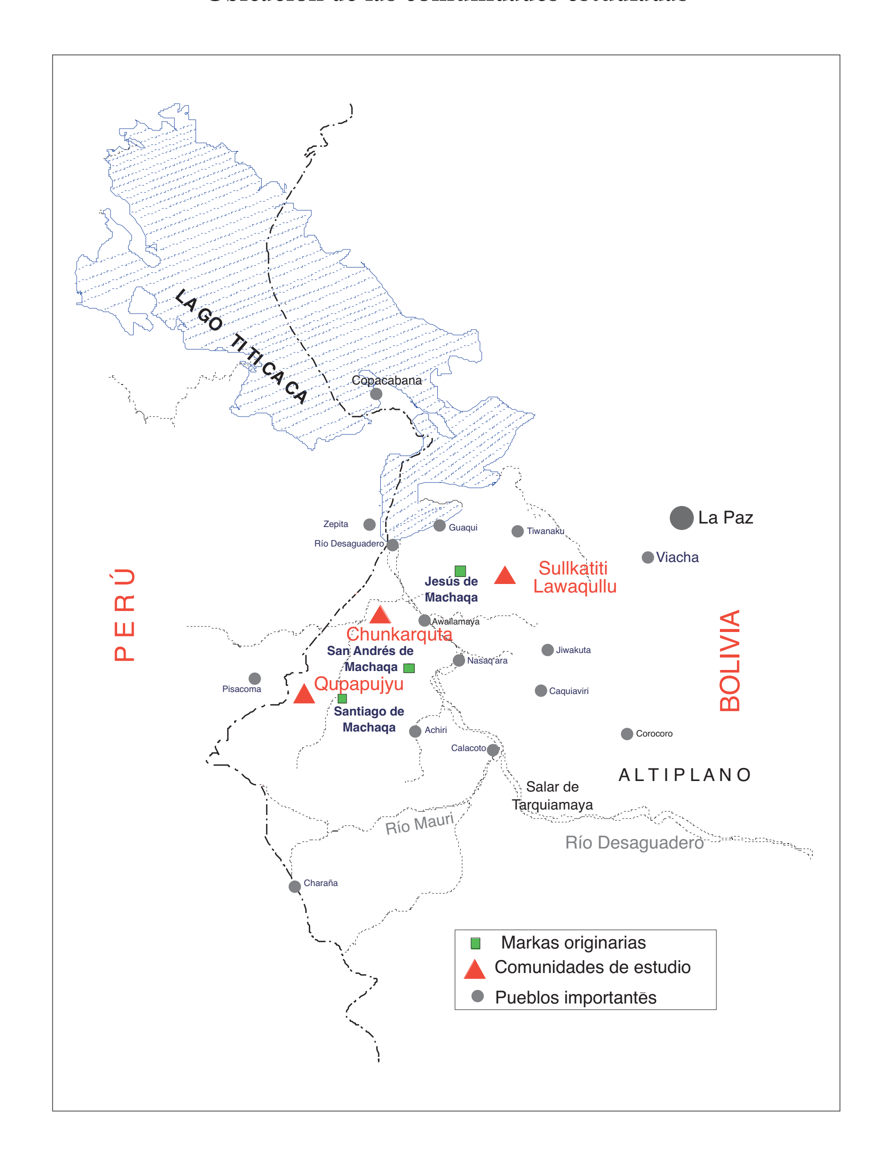
Así, la organización tradicional de las tres markas de Machaqa responde a la estructura que describimos a continuación. Jesús de Machaqa estaba conformada por doce ayllus originarios: *arax suxta* o "los seis de Arriba" (Jilatiti, Sullkatiti, Ch'ama, Achuma, Kuypa y Parina) y *manqha suxta* o "los seis de Abajo" (Qhunqhu, Qalla, Yawriri, Titik'ana, Janq'ujaqi y Marka) (ver mapa).

Por su parte, la marka de San Andrés de Machaqa estaba conformada por seis ayllus originarios: *alay kimsa* o "los tres de Arriba" (Qullana, Liwita y Chuqi[2]) y *aynacha kimsa* o "los tres de Abajo" (Alto Achakana, Bajo Achakana y Yaru). En cambio, Santiago de Machaqa sólo tenía dos ayllus originarios: Qilqa e Ilawi (Ilave), que representan a las parcialidades de "arriba" y "abajo", respectivamente. Según Albó y Ticona (1997: 34), "parte de su territorio se transformó en hacienda, como una tercera unidad". La ex hacienda Chuqurusi fue reconocida recientemente como un tercer ayllu de la marka.

[1] Con referencia a una ceremonia ritual de la tierra, don Andrés Calle, de Sullkatiti Lawaqullu, dice: "Ese año hemos ofrendado llamas; yo puse una llama, porque pertenezco a *kupi* o derecha de la comunidad".

[2] Collana y Levita.

**Mapa 1**
**Ubicación de las comunidades estudiadas**



Remitiéndonos al trabajo de Rasnake (1989: 54) sobre los ayllus de Yura en el departamento de Potosí, podemos decir que las autoridades tradicionales —equivalentes a *mallku* y/o *jilaqata* en Machaqa— cumplían dos funciones básicas: primero, la relación con el Estado a través de la recaudación y pago del impuesto comunal (tasa) para asegurar el derecho de los miembros del ayllu sobre sus parcelas de terreno, y segundo, la relación con su entorno natural mediante la celebración de ritos estandarizados. Pero hay que advertir que las funciones de las autoridades tradicionales han sido mediatizadas por el sistema político colonial y republicano representado en la autoridad del corregidor de indios que siguió vigente hasta la Revolución de 1952.

En general, el ejercicio de la autoridad en Machaqa se entiende como la prestación de servicio a la comunidad y esto a la vez alude a los conceptos de *jaqi* y *thakhi*. El *jaqi* o persona se expresa en la unidad de la pareja o *chacha-warmi* (marido-mujer), que debe recorrer el *thakhi* o camino a lo largo de su vida cumpliendo distintas responsabilidades en el ámbito familiar y comunal.

Así, en Sullkatiti Lawaqullu, los comunarios/as que ejercieron la autoridad comunal perciben el *thakhi* como un aprendizaje que ordena la organización y convivencia en comunidad: "antes [el ejercicio de autoridad] era como una escuela, con los cargos la gente se educaba. Ahora es lo mismo: sin eso no hubiera un pensamiento, con eso se da un sentido a la vida", dice Máximo Calle de esa comunidad. Este es uno de los aspectos más importantes en el imaginario de los comunarios de hoy: la percepción del *thakhi* como una escuela de la vida, donde los maestros serán la comunidad en su conjunto, encabezada por los "pasados"[3], quienes ayudarán al *jaqi* o persona a cumplir su papel como autoridad.

En este ámbito, uno de los actos centrales que simboliza la unidad del ayllu o la comunidad es la *uywara* y la *t'aqara,* una especie de convivencia que el *mallku* o autoridad comunal encabeza al iniciar y al finalizar su gestión. Esto consiste en que:

> ... el saliente deja la comunidad [termina su gestión] y el nuevo acoge a la comunidad. El pasado o saliente, agradece por la gestión y dice que ha concluido su gestión; por el otro lado, el nuevo dice: "pasados, jóvenes, hijos de la zona, están

[3] Personas que han cumplido el *tkakhi* en la comunidad, cumplen el papel de orientar y guiar a los *jaqi* que recién se inician en el *thakhi* y a los que están ejerciendo la autoridades en la comunidad.

bajo mi cuidado". El saliente, dicho esto, se cambia de indumentaria, liberándose de responsabilidades (María de la Paz Pairumani, Sullkatiti Lawaqullu).

Por su parte, la gente de Chunkarquta recuerda bien los dos tipos de funciones del *jilaqata*: el aspecto ritual-simbólico que expresaba la unidad en torno a los habitantes o *jaqi* de cada ayllu, y el pago de la tasa o tributo colectivo. El aspecto ritual-simbólico se centra en el culto y las ofrendas a los seres tutelares y la *pachamama* o madre tierra: "Se compra de todo: sebo, dulce, *q'uwa*[4], se prepara la mesa, se da llama y oveja, se ofrenda la sangre de esos animales a la *pachamama.* Por eso es que llueve, cada año atienden los que ejercen el cargo de *jilaqata*", como dice el comunario Manuel Mamani.

La relación con la comunidad se expresaba en el *muyu* que la autoridad celebraba cada inicio de año. Esta práctica consistía en la visita del *jilaqata,* acompañado por su "celador", a cada una de las personas o *jaqi* del ayllu. "Era en enero, pasado Año Nuevo, el lunes, pasado los Reyes, los *jilaqatas* van casa por casa visitando a personas mayores y niños. Al llegar a la casa preguntaban: ¿dónde está la lana hilada, los tejidos? y ¿dónde están los ganados?" (María Quispe, Chunkarquta).

Los conceptos de *jaqi, thakhi*, *uywara, t'aqara, muyu*, *waxt'a, amta* o *phuqancha* son elementos constitutivos y dinamizadores del ayllu, aunque muchos ya no son practicados hoy. Por ejemplo, el *muyu* en San Andrés o la relación ritual con el entorno natural, ya no es una práctica común y están siendo modificados por la influencia de la modernidad mediante el sindicalismo, cuyo esquema no se ajusta al esquema tradicional, y por otro lado, también influyó negativamente la presencia de algunas Iglesias no católicas en las comunidades. Empero, también hay que resaltar que hay matices, por ejemplo, en Sullkatiti Lawaqullu aún se mantienen vivas las prácticas comunales de la *uywara,* la *t'aqara* y el *thakhi.*

## 1.2. La organización local a partir de 1952

Sin lugar a dudas, la Revolución de 1952 transformó la estructura sociopolítica del país. La participación campesina en aquel proceso fue

[4] Hierba propia de la región andina que se utiliza en ceremonias rituales.

muy dinámica, especialmente la movilización en los valles de Cochabamba (ver Dandler y Calderón, 1984; Gordillo, 1998 y 2000) y en la zona altiplánica de Achacachi (Albó, 1979), que jugó un papel determinante para que el Gobierno promulgara los decretos de la Reforma Agraria de 1953 (Dandler, 1983)[5]. El sistema hacendal tenía una fuerte presencia en ambas regiones, por lo que los hacendados intentaron hacer valer sus influencias para que el Gobierno del MNR dilatara la promulgación de aquella medida anhelada por el conjunto de la sociedad campesina/indígena sometida al sistema hacendal.

La influencia de la hacienda sobre el sistema organizativo de los ayllus no fue tan determinante en Machaqa como lo fue en las regiones circundantes[6]. Sin embargo, la Revolución de 1952 afectó de forma muy notoria en la organización tradicional, pues el sindicalismo sustituyó paulatinamente al antiguo sistema de organización de los ayllus, so pretexto de modernizar el campo (Ticona y Albó, 1997). Por otra parte, Puente (1992: 29) afirma: "el horizonte del sindicato es la lucha de clases, lo que hace del sindicato agrario o campesino una instancia ubicada, por doctrina y por historia, bajo la influencia de la clase obrera". Por tanto, hay que entender el influjo del sindicalismo en Machaqa bajo esa perspectiva. El sindicalismo supuso una nueva forma de relacionamiento de las comunidades indígenas con el Estado.

El proceso de sindicalización de las organizaciones campesinas en las tres markas de Machaqa ha significado lo que Ticona y Albó (1997: 198) llaman —refiriéndose al caso de Jesús de Machaqa— un "injerto imperfecto" del sistema sindical en el tronco de una organización tradicional como es el ayllu, "porque en el fondo cada organización reflejaba otra lógica y visión". En palabras de Puente (1992: 29), el sindicato "resulta selectivo, no por su concepción teórica sino por su práctica, y conduce irremisiblemente a una concentración de las actividades y de las decisiones en una directiva y con frecuencia en un secretario general, que incluso llega a ser designado como el 'sindicato' *per se*".

5 En Ucureña se fundó el primer sindicato campesino en Bolivia, bajo el influjo de nuevas corrientes de pensamiento político surgidas después de la Guerra del Chaco (1932-1935) como respuesta al sistema liberal positivista que imperaba en el país (Dandler, 1983).

6 En Jesús de Machaqa había cuatro haciendas, tres de ellas de origen colonial (las de los caciques Fernández Guarachi). Al respecto véase Ticona y Albó (1997: 177-180). Por lo que respecta a Santiago de Machaqa, había la hacienda de la familia Jurado.

A pesar de que la sindicalización se impuso en los antiguos ayllus de Machaqa, se puede advertir que, en el caso concreto de Jesús de Machaqa, este proceso liderizado por el comando local del MNR generó conflictos con el cabildo de la organización comunitaria de los ayllus (Ticona y Albó, *op. cit.*: 185-188). Donde el sindicalismo sí se impuso fácilmente —dado el carácter supuestamente modernizador que se le atribuía— fue en las comunidades de Santiago de Machaqa.

A la larga, el proceso de sindicalización implicó la reestructuración del espacio de la organización social de los antiguos ayllus, especialmente en Jesús y San Andrés de Machaqa. Así, en la década de 1970, las cuatro zonas de Sullkatiti Lawaqullu se convirtieron en sindicatos para ascender a la categoría de subcentral sindical: Sullkatiti Lawaqullu, Siwinqani, Kastilluma y Tapasa. Sin embargo, hay que señalar que este proceso de fragmentación se había iniciado antes, cuando el antiguo ayllu Sullkatiti quedó dividido en dos: Sullkatiti Titiri y Sullkatiti Lawaqullu.

Por su parte, Chunkarquta pertenecía al ayllu Bajo Achakana en San Andrés de Machaqa, que después de la Revolución de 1952 se subdividió en tres comunidades: Ch'ijipukara, Chunkarquta y Sombrapata. A su vez, Chunkarquta, que hacia 1960 comenzó el trámite para convertirse en cantón, a fin de formar una subcentral, tuvo que subdividirse en seis sindicatos o comunidades: Plata Villa Carmen, Winqalla, Sirka Misik'uni, Ch'iaruma, Tejada Pata Chhixllaqullu y Chuchuqamaya.

En cambio, el proceso en la comunidad de Qupapujyu ha sido distinto porque obedece a la dinámica global seguida por la marka de Santiago de Machaqa. En este sentido, el pueblo de Santiago juega un papel protagónico porque es el centro articulador de toda la marka, pues casi todos los comunarios tienen casas en el pueblo central, lo que no ocurre en Jesús y San Andrés de Machaqa. Uno de los hitos de esta dinámica en Santiago es precisamente la creación de la provincia José Manuel Pando en 1986 y la declaración de Santiago de Machaqa como su capital. Los argumentos principales para este cambio político-administrativo fueron el abandono de la zona por encontrarse alejada de la capital de provincia, además de las pugnas entre Corocoro y Caquiaviri por anexarse la marka de Santiago. A todo esto se sumó la importancia que cobró Santiago de Machaqa con el mejoramiento de la vía caminera La Paz-Santiago de Machaqa-Catacora, hace notar Francisco Quispe, de Soro Belén. Como consecuencia, Santiago tuvo que subdividirse en varios sindicatos para formar

subcentrales. Por ejemplo, Qupapujyu tuvo que convertirse en una subcentral, conformada por cuatro comunidades o estancias: Tarujamaya, Palomani, Wila Willk'i y Soroco.

### 1.3. De sindicatos agrarios a comunidades originarias

En la década de 1970 se empezó a cuestionar la tendencia —tan arraigada en los partidos políticos de la izquierda boliviana— a considerar la sociedad indígena/campesina de acuerdo a moldes marxistas y en términos de las dicotomías propias de la lucha de clases (explotados-explotadores, proletarios-capitalistas). Tal cuestionamiento surgió de los círculos de líderes e intelectuales, principalmente aymaras, que se sentían excluidos en el seno de su propio país.

En este contexto, conviene señalar la relevancia de las reivindicaciones políticas planteadas por el movimiento katarista en su triple vertiente: la cultural, la sindical y la política (Hurtado, 1986). Uno de sus logros fue el de recuperar la memoria histórica de las luchas anticoloniales encabezadas por Tupaj Katari en 1781, fusionándola con las luchas reivindicativas de las naciones originarias a partir de 1952 (Rivera, 1984). Este debate tomó fuerza en la década de los años 90 al calor de las movilizaciones en contra de la celebración de los 500 años de colonización europea. A pesar de la influencia de las élites dirigentes e intelectuales indígenas en el proceso, el impulso que cobró la cuestión étnico-originaria tuvo la virtud de que permitió retomar las bases de la antigua forma de organización tradicional, pero en otro contexto sociopolítico.

En Jesús de Machaqa, el proceso de reconversión de los sindicatos agrarios en comunidades originarias se consolidó a partir de 1992, cuando se llevó a cabo el Tercer Congreso Regional de Jesús de Machaqa (Ticona y Albó, 1997: 266). La organización local, que hasta entonces se había llamado Central Agraria Campesina de Jesús de Machaqa (CACJMA), pasó a llamarse Central de Ayllus y Comunidades de Jesús de Machaqa (CACJMA). No obstante, en 1997, en el Quinto Congreso Orgánico de CACJMA, la organización adoptó el nombre de Central de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaqa (CACOJMA). Finalmente, en el año 2000 adoptó la denominación de Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaqa (MACOJMA), conformada por 18

ayllus originarios sobre la base de nueve de los antiguos doce ayllus. El ejercicio del cargo máximo (*jilïr jach'a mallku*) está regulado por un sistema de rotación anual, de acuerdo a un esquema adoptado a principios de los años 90, como se puede ver en la Figura 1.

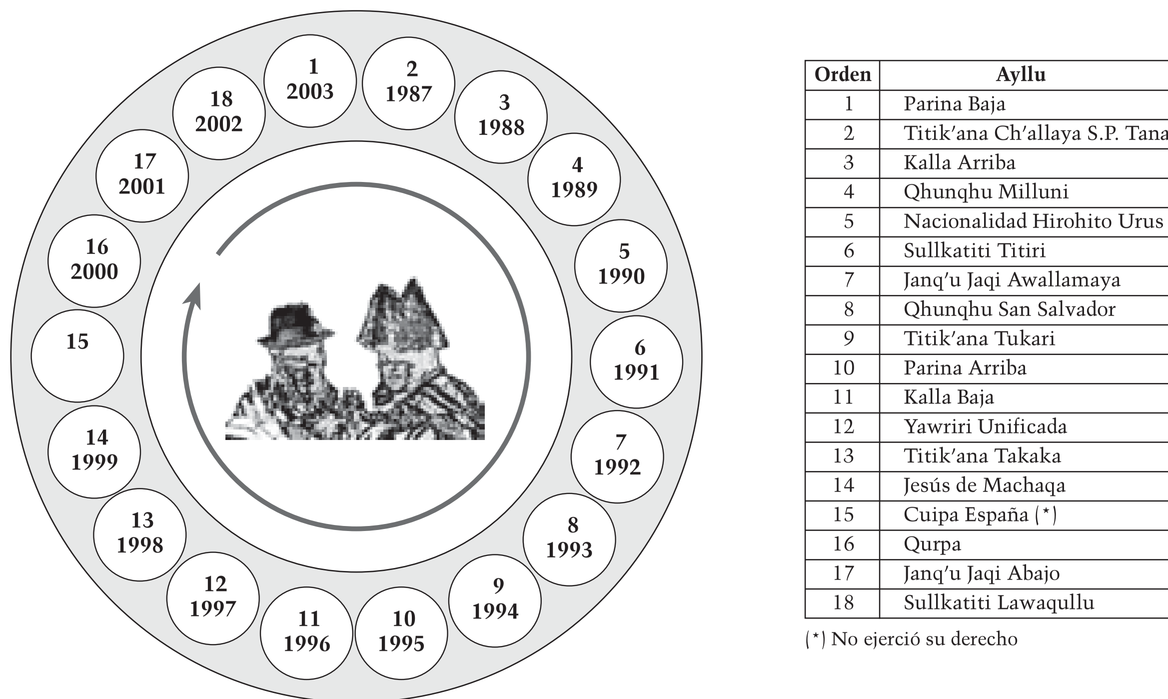
En el caso de San Andrés, el proceso fue similar. Aunque no se llegó a retomar el antiguo denominativo de *jilaqata* para la autoridad originaria —que sigue designándose como *mallku*—, la forma organizativa del sindicalismo fue paulatinamente sustituida. La organización de los seis ayllus se mantuvo hasta 1995 bajo una sola autoridad sujeta a un esquema rotativo similar al de Jesús de Machaqa.

En 1996 se subdividió en dos organizaciones, sobre la base de la división tradicional de los tres ayllus de Arriba y los tres de Abajo. De esta manera, San Andrés Sur quedó conformado por los ayllus de Chuqi, Qullana y Liwita (Levita) y ahora recibe la denominación de Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de San Andrés Sur (MACOSAN-Sur). Por su parte, San Andrés Norte, conformada por Alto Achakana, Bajo Achakana y Yaru, recibe la denominación de Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de San Andrés Norte (MACOSAN-Norte). Dentro de esta estructura, Chunkarquta pertenece a San Andrés Norte, y por su posición geográfica quedó como la sede de MACOSAN-Norte.

La actual estructura organizativa de la provincia Ingavi, a la que pertenecen Jesús y San Andrés de Machaqa, se denomina SIMACO (Suyo Ingavi de Marka y Ayllus Originarios). Está conformada por un total de nueve markas (que antes se conocían como centrales agrarias): Viacha, Guaqui, Tiwanaku, Desaguadero, Taraco, Jesús de Machaqa, Parcial Arriba (Jesús de Machaqa), San Andrés Sur y San Andrés Norte.

La particularidad de la marka de Santiago de Machaqa es que su estructura actual reconoce tres ayllus: Ilawi, Qilqa y Chuqurusi, aunque este último sólo es reconocido como tal desde 1998, pues tradicionalmente era una comunidad del ayllu Ilavi. Pero conviene recalcar que para esta investigación se ha tomado en cuenta solamente lo que tradicionalmente corresponde a la marka originaria de Santiago de Machaqa, porque la provincia José Manuel Pando es más amplia. Ticona y Albó (1997: 265) señalan que hasta ahora "no hay un consenso interno sobre su propia cobertura". Es más, un comunario de Añufäni decía que se consideraba de la provincia Pacajes de todo corazón y que así iba a morir, aunque sus hijos fueran de la provincia José Manuel Pando. La reconversión hacia

**Figura 1**
**Estructura del *thakhi* de *jach'a mallku* en Jesús de Machaqa**




| Orden | Ayllu |
|---|---|
| 1 | Parina Baja |
| 2 | Titik'ana Ch'allaya S.P. Tana |
| 3 | Kalla Arriba |
| 4 | Qhunqhu Milluni |
| 5 | Nacionalidad Hirohito Urus |
| 6 | Sullkatiti Titiri |
| 7 | Janq'u Jaqi Awallamaya |
| 8 | Qhunqhu San Salvador |
| 9 | Titik'ana Tukari |
| 10 | Parina Arriba |
| 11 | Kalla Baja |
| 12 | Yawriri Unificada |
| 13 | Titik'ana Takaka |
| 14 | Jesús de Machaqa |
| 15 | Cuipa España (*) |
| 16 | Qurpa |
| 17 | Janq'u Jaqi Abajo |
| 18 | Sullkatiti Lawaqullu |

(*) No ejerció su derecho

ayllus originarios se inició recién a partir del Primer Congreso de Mallkus Originarios del *suyu* José Manuel Pando realizado en 1998, según el testimonio del *jach'a mallku* provincial 2002, don Rómulo Espejo. Así, la organización matriz que agrupa a las autoridades originarias es el Consejo Provincial de Mallkus, cuyo máximo representante es el *jach'a mallku* provincial, que se reelige cada dos años.

## 2. La relación de los ayllus con el Estado

La relación entre las sociedades indígenas (ayllus) y el Estado data desde la época colonial, cuando se sentaron las bases de una relación vertical y opresiva hacia las sociedades indígenas. El Estado colonial concedía tierras a los indígenas, quienes tenían que cumplir con dos tipos de obligaciones: el pago del tributo y someterse a la *mit'a* en las minas de Potosí. Si bien la *mit'a* fue abolida en las postrimerías de la colonización española, el pago del tributo o tasas se mantuvo hasta hace unos decenios.

Aunque, como ya lo habíamos apuntado, el sistema de hacienda no tuvo una influencia directa sobre las comunidades en las tres markas de Machaqa, la relación de las autoridades originarias (*mallku* y/o *jilaqata*) con el Estado se daba a través de la autoridad del corregidor, y no estaba exenta de tensiones y conflictos[7]. Empero, a partir de la Revolución de 1952, la relación entre las comunidades y el Estado adquirió el aire renovador y modernizante que le imprimieron los gobernantes del nuevo Estado revolucionario. En este nuevo relacionamiento se puede distinguir básicamente dos procesos: el proceso de cantonalización que comenzó hacia fines de la década de 1950 y el proceso de municipalización implementado mediante la promulgación de la Ley de Participación Popular a partir de 1994. Este proceso de municipalización implicó una reorientación de las relaciones entre las comunidades y el Estado.

7 Por ejemplo en Jesús de Machaqa la "sublevación y masacre del 12 de marzo de 1921" fue provocada por la abusiva y opresiva actitud del corregidor del pueblo de vecinos (ver Choque y Ticona, 1996).

### 2.1. La creación de nuevos cantones

El proceso de creación de nuevos cantones se puede considerar desde una doble óptica: desde la perspectiva estatal se trataba de la creación de nuevas unidades administrativas más operativas para la prestación de servicios como la educación y la salud, pero también para que el gobierno de turno pudiera obtener réditos políticos. Desde la óptica de las comunidades, indudablemente entró en juego el prestigio que significa la conversión de la comunidad en un nuevo cantón; eso implicaba la posibilidad de transformarse en un pueblo (una pequeña urbanización) donde podían tener asiento las autoridades políticas y sindicales (un nuevo cantón se convertía automáticamente en una subcentral dentro del sistema sindical), además de la oportunidad de contar con un colegio, una posta sanitaria e incluso la instalación de una feria semanal.

El proceso de cantonalización se inició en Machaqa a partir de 1952. Por ejemplo, se tiene información de que Santo Domingo (en Jesús de Machaqa) ya había accedido al rango de cantón hacia 1957. El caso de Sullkatiti Lawaqullu en Jesús de Machaqa fue distinto. Para formar un nuevo cantón, Sullkatiti Lawaqullu se alió con el ayllu Kalla Baja, con el cual no tiene continuidad territorial, pues los separa el ayllu Yawriri, pero esta estrategia responde a antiguas rencillas con Sullkatiti Titiri que se arrastran desde la época en que ambos pertenecían al ayllu originario Sullkatiti. Este proceso de alianza se inició en la década de 1970, pero no culminó hasta que en 1986 fue declarado como cantón Tupaj Katari en Kalla Baja. En la actualidad estas dos comunidades comparten autoridades políticas y el colegio secundario.

Chunkarquta había iniciado el trámite para convertirse en cantón ya en la década de 1960. Según el testimonio de don Felipe Plata, mientras se seguía el trámite, se obtuvo permiso para el funcionamiento de la oficialía de registro civil y de otros cargos políticos como corregidor territorial y agente municipal, pero recién en 1983 se pudo constituir como nuevo cantón, oficializándose la creación de nuevas comunidades en su jurisdicción. A pesar de los cambios suscitados desde la Revolución de 1952, los vecinos del pueblo de San Andrés querían seguir siendo patrones, dicen los comunarios de Chunkarquta. En 1971, las relaciones con los vecinos del pueblo de San Andrés se tensionaron cuando los comunarios de Chunkarquta exigieron la expropiación de la propiedad

denominada Hamirani, ubicada en la zona de Villa Carmen Plata de Chunkarquta, pero que beneficiaba a los vecinos y a las autoridades de San Andrés. Finalmente se expropió esta propiedad en 1971 a favor de las tres comunidades del ayllu Bajo: Ch'ijipukara, Chunkarquta y Sombrapata. Estos son los antecedentes que han dado lugar a la creación del nuevo cantón Chunkarquta de Machaqa.

Como apuntábamos más arriba, Qupapujyu siguió un proceso distinto, debido al papel articulador del pueblo de Santiago de Machaqa, gracias al cual lograron la creación de una nueva provincia que actualmente cuenta con cinco cantones: Santiago de Machaca, Villa Exaltación, Bautista Saavedra, José Ballivián y Wariphuju (Huaripujo). En cambio, en Jesús y San Andrés de Machaqa, el proceso fue inverso: las comunidades se descentralizaron del antiguo pueblo o marka y se crearon más cantones. Según refieren Ticona y Albó (1997: 207-208), hasta 1996 había nueve cantones en el territorio de los doce ayllus originarios de Jesús de Machaqa, y tres estaban en proceso de trámite. Por su parte, en San Andrés de Machaqa se han creado ocho cantones hasta ahora.

En Jesús y San Andrés, el proceso de cantonalización significó la fragmentación y el debilitamiento de los antiguos ayllus. Es el caso del ayllu Bajo Achakana, en San Andrés, donde está ubicada Chunkarquta. En la subdivisión del ayllu Bajo Achakana se crearon dos cantones: el ya citado Chunkarquta y Sombrapata. Y si nos fijamos en la parcialidad norte —San Andrés Norte, como se llama ahora—, que comprende los tres antiguos ayllus originarios (Alto Achakana, Bajo Achakana y Yaru) se crearon cinco cantones: Centro Mauri, Villa Phusuma (en el ayllu Alto Achakana); Chunkarquta y Sombrapata (en el ayllu Bajo Achakana) y Conchaqullu (en el ayllu Yaru).

Sucede algo similar en Jesús de Machaqa. Si bien los conflictos de Sullkatiti Lawaqullu con la zona vecina de Sullkatiti Titiri son de larga data (ver Astvaldsson, 2000: 189-192), con el proceso de sindicalización y la adscripción a Kalla Baja para la creación de un nuevo cantón se ha quebrantado la unidad del antiguo ayllu Sullkatiti. En definitiva, el proceso de cantonalización ha significado a la larga el debilitamiento de la antigua forma de organización tradicional. En la actualidad la comunidad-cantón ha perdido fuerza por efecto de la emigración, como lo ilustra la situación de Chunkarquta, donde el colegio secundario tuvo que cerrar en 1999 por falta de alumnado.

## 2.2. El municipio y las subalcaldías

El decenio de 1990 se caracterizó en Bolivia por la implementación de las llamadas reformas de segunda generación. La Participación Popular es una de ellas. Machaqa también se involucró en este proceso, con la diferencia de que Jesús y San Andrés forman parte del municipio de Viacha como 4º y 5º distrito, respectivamente, y Santiago es la primera sección municipal de la provincia José Manuel Pando. Pero, en mayo de 2002, el Poder Legislativo de Bolivia oficializó la constitución de San Andrés y Jesús de Machaqa como nuevos municipios. San Andrés como la quinta sección municipal (Ley 2350) y Jesús como la sexta sección municipal (Ley 2351) de la provincia Ingavi.

La implementación de la Participación Popular generó inicialmente grandes expectativas en las comunidades por la nueva forma de relación del Estado con las comunidades campesinas/indígenas, pero pronto decayó. Es más, en la percepción de la gente la relación con el Estado se ha vuelto confusa y hasta inefectiva. Antes, la relación era muy clara: Gobierno central, prefectura, subprefectura y corregimiento. Ahora, la relación de las comunidades con el Estado: subalcaldías, municipio, prefectura, circunscripción electoral (diputado uninominal) ya no presenta una línea jerárquica tan evidente.

La percepción general de los comunarios en Sullkatiti Lawaqullu es que los recursos asignados por el municipio a las comunidades son escasos y que, por ello, no están colmando las expectativas iniciales de la gente. Los recursos se destinan mayormente a la construcción de infraestructura, pero que las cantidades destinadas para la producción agropecuaria son insuficientes. En palabras de un comunario de Sullkatiti Lawaqullu:

> ... el año pasado ... [el] subalcalde decía que iba a venir harta alfalfa y la gente se alegraba, pero no hubo nada y la gente entiende como engaño. Decía que serían 20 kilos por persona, o sea, para una hectárea; por ello la gente se alegraba, pero al final eso no fue así, sólo hubo unos 2 kilos por persona y se trajo otras como avena.

Por lo que respecta a San Andrés, las obras que realiza la alcaldía generalmente son de infraestructura básica, atomizando la inversión municipal entre las ya subdivididas comunidades del antiguo ayllu, como lo ilustra el testimonio de un ex subalcalde del Distrito 4º de ese municipio:

> ... eran sedes sociales en 1998, en otra escuela era cancha polifuncional en Rosa Pata, en Tikumuruta Centro Mauri y Ch'ijipukara era la refacción del aula escolar, en Villa Sirkaya el proyecto de la vivienda del maestro, en Chuchu qamaya refacción de aula escolar. En el sector Sur, en Kuipiamaya y en Chhullunkhayani se refaccionaba la vivienda del maestro. Esos son los proyectos de año 1997 (Pablo Quispe, Chunkarquta).

A diferencia de otros municipios —como el de Viacha, por ejemplo—, en el municipio de Santiago los cargos administrativos no han sido acaparados por una élite burocrática que excluya a los comunarios; además, Santiago es uno de los municipios con menor densidad demográfica en el departamento de La Paz. Así, cuando empezó a aplicarse la Participación Popular, las autoridades se vieron sorprendidas y desconcertadas con la llegada de los recursos de la coparticipación tributaria, como lo refleja el testimonio del primer alcalde en el marco de la Ley de Participación Popular:

> a mí me han puesto como primero. Yo no quise porque realmente no entendía entonces qué era la alcaldía, qué se hacía en la alcaldía, y entonces he apoyado el nombramiento de Cornelio Torres [porque] pensé que era más preparado que yo ... después, él ha renunciado [y] a mí me han elegido ya [diciéndome]: "Usted, que entiende un poquito más, usted sea alcalde". Entonces ya empecé con la Participación Popular. He estado como alcalde dos años, el 94 y el 95 (Francisco Quispe Quispe, Sorobelén, Santiago de Machaqa).

Otro aspecto diferente en Santiago de Machaqa es la participación de los comunarios en el gobierno municipal. En la campaña para las elecciones municipales de 1999 se enfrentaron candidatos del pueblo (maestros jubilados) con algunos candidatos oriundos de las comunidades. Una participante cuenta que los candidatos de las comunidades eran discriminados y tratados despectivamente como pastores de llamas y ovejas, sin profesión, que no conocían las oficinas; pero, añade, "a la hora de ejercer sus funciones, los profesores han fracasado en su gestión; no demostraron su profesionalidad". Una comunaria de Chuqurusi relata lo siguiente:

> Entonces, cuando nosotros hemos sido candidatos nos decían que los que pastean llamas no tienen capacidad [para manejar la alcaldía] ... "nosotros sí somos

profesionales y sí conocemos oficinas", eso es lo que nos dijeron ... y ahora qué ha pasado ... se han aplazado totalmente.

Las disputas políticas por el control del municipio de Viacha también han contribuido al desprestigio del gobierno municipal. Tanto en Jesús como en San Andrés, muchas obras planificadas han sufrido demora, lo que ha suscitado una visión negativa del municipio, como se puede apreciar en el relato de don Pablo Quispe, ex subalcalde de San Andrés:

Sí, había conflicto [entre] dos alcaldes ... Húber Quintela Alarcón y ... Carmelo Quispe Pucho, pero entre ellos hubo muchos problemas sobre el POA 99 y muchos proyectos se perjudicaron, porque ... [uno] hacía congelar el fondo [y] el otro quería levantar el congelamiento de los fondos.

Cuando se conviertan en nuevos municipios, a partir de las elecciones municipales de 2004, Jesús y San Andrés de Machaqa deberán afrontar estos y otros problemas con los escasos recursos que les asigne la coparticipación tributaria. Un desafío importante para estos futuros municipios es la construcción de estrategias viables para fomentar la actividad productiva de los comunarios de Machaqa. En el ámbito político, el reto consiste en combinar de manera innovadora el sistema democrático nacional con formas de organización propias y tradicionales en la elección de las autoridades del municipio. Finalmente, deberán apuntar a la conformación de una mancomunidad de municipios entre las tres markas, tal como establece la Ley de Participación Popular.

## 3. Los agentes de desarrollo en las comunidades

La relación de las comunidades de Machaqa con los agentes de desarrollo (estatales, privados u ONG) data de la década de 1970. De manera general, las tres markas trabajaron con proyectos de desarrollo, pero quizá el caso de Jesús de Machaqa sea ligeramente distinto, debido a la presencia significativa de instituciones —principalmente CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), CEE (Comisión Episcopal de Educación) y la parroquia— que han venido centrando su trabajo en temas productivos y educativos (CIPCA se retiró en 1999). En

Jesús de Machaqa, las mayores movilizaciones se produjeron después de la sequía de 1983 y las inundaciones de 1986. Estas movilizaciones conjuntas entre entidades de desarrollo y la organización local dieron origen a uno de los intentos por estructurar un plan de desarrollo regional de gran envergadura, denominado Plan de Desarrollo Microregional Jesús de Machaqa o Plan Machaqa, a fines de la década de l980 y principios de la de 1990.

El Plan Machaqa se estructuró en seis líneas de acción: producción, infraestructura, salud, educación, mujer y comunicación, de donde derivó la sigla PISEMCO. Se puso mayor énfasis en la producción y la educación, monitoreadas desde el plano institucional por CIPCA y distintos programas de la Comisión Episcopal de Educación (CEE): Centro de Educación Técnica Humanística y Agropecuaria (CETHA) y el Centro Avelino Siñani (CAS)[8].

También en Santiago de Machaqa trabajaron varias instituciones de desarrollo —principalmente CIPCA y Misión Alianza Noruega—, cuya presencia en la región data de los años ochenta. En cambio, en el caso de San Andrés, se puede decir que SATAWI es la única institución que ha trabajado de manera ininterrumpida. Entre las otras entidades que han realizado actividades en Jesús y Santiago de Machaqa sobresale la CEE, con su programa CETHA, y la Misión Alianza Noruega en Santiago de Machaqa.

La presencia de instancias estatales en el desarrollo productivo ha sido prácticamente nula; solamente intervienen en algunos aspectos como la educación (escuelas y colegios) o apoyo a la salud con ítems de médicos y auxiliares de enfermería para las postas sanitarias atendidas por la parroquia de Jesús y San Andrés de Machaqa en el marco de su programa ESA (Equipo de Salud Altiplano). En esta sección veremos las impresiones de los comunarios acerca del trabajo con proyectos de desarrollo, y las complementaremos con las visiones de desarrollo más amplias —vinculadas fundamentalmente al mundo urbano moderno— entre los comunarios de las generaciones jóvenes.

[8] Entre otros proyectos productivos, CIPCA implementó un sistema de granjas lecheras, carpas solares o invernaderos, centrales de maquinaria agrícola, mataderos, etc. Por su parte CETHA se ocupó de la formación de técnicos medios en agropecuaria, administración, técnicas del hogar, telares e hídrica.

### 3.1. Proyectos de desarrollo en las comunidades de Machaqa

En el marco del Plan Machaqa se ejecutó el proyecto de producción de lechugas en invernaderos para su posterior comercialización en los mercados de la ciudad de La Paz. Un comunario se refiere a la experiencia de Sullkatiti Lawaqullu —el proyecto estuvo gestionado por CIPCA— en los siguientes términos:

> ... nosotros tenemos experiencia de trabajar con CIPCA. Hasta ahora es una preocupación porque tenemos deuda; por ejemplo, yo debo mil dólares, por eso me exigen mucho. ... nosotros habíamos aceptado [eso] sin pensar mucho ... Ellos nos decían que va a rendir 200 a 300 Bolivianos y que en 2 ó 3 años podíamos pagar nuestras deudas, ... [pero] no nos dijo cuándo iba a ser [el pago de] la deuda. Después de que hemos concluido los invernaderos y sembrado las plantas nomás llegó un papel donde indicaba que debíamos cancelar un monto por mes (creo que eran 55 dólares por mes), eso nos hizo. Ya no hemos podido pagar [y] el invernadero tampoco ha rendido los resultados que se había esperado. Nosotros hemos reclamado sobre eso.

En este testimonio se aprecia la contradicción entre la lógica empresarial de la intervención de las entidades de desarrollo y la lógica inmediatista del comunario. Los técnicos basaron sus cálculos de viabilidad económica en las ganancias que se esperaba obtener por el cultivo de esa hortaliza, sin considerar que el comunario no podía renunciar a sus otras actividades tradicionales, que forman parte de su modo de vida y que además satisfacen necesidades de otra índole, más allá de las puramente económicas.

Los comunarios de Chunkarquta recuerdan el proyecto del baño antisarna que construyeron en 1974 con la institución MINK'A porque fue una obra innovadora útil para la sanidad animal y que se difundió en las comunidades circundantes. Veamos lo que un comunario dice sobre esta experiencia:

> ... de esa manera hubo en Chunkarquta el primer baño antisárnico ... y trabajamos todos en la construcción del baño antisárnico. Y todos bañamos a las ovejas y esa obra se mantenía con fondos propios ... al principio se manejó bien los fondos y había para hacer algunos arreglos de la escuela, pero luego los

que continuaron lo dejaron así botado esta construcción (Manuel Plata Pérez, Chunkarquta).

Más recientemente, en 1998, trabajaron con la Misión Alianza Noruega en un proyecto de instalación de agua con bombas manuales y letrinas.

... hemos conseguido esos trabajos de pozos de bombas de agua; los que hemos querido hemos conseguido, los que no quieren no han trabajado, ... así lo hemos dejado. Entonces no es para mí, sino para mejorar la comunidad. Por ejemplo, el agua es el elemento más principal, ... tiene que ser bien limpio y sin contagio tiene que ser ... por medio de mal agua había sabido haber enfermedades (Felipe Plata, Chunkarquta).

Estos testimonios nos permiten apreciar que el trabajo de las organizaciones de desarrollo en Chunkarquta no ha significado grandes inversiones y que más bien se trata de pequeños apoyos concretos a las familias mediante la construcción de baños antisarna, letrinas o bombas de agua. En cambio, en Jesús de Machaqa se han ejecutado varios proyectos de tipo productivo, con la concesión de créditos que debían reembolsar las unidades productivas familiares, como es el caso de los invernaderos.

De igual manera, en Qupapujyu (Santiago de Machaqa) se realizaron varios proyectos de desarrollo. Los testimonios recogidos allí expresan la sensación de frustración y a la vez esperanza de las personas que se involucraron en dichos proyectos. Al respecto, don Julio Quispe, de la comunidad de Tarujamaya, sección Qupapujyu, da cuenta de varios proyectos de desarrollo implementados que no tuvieron éxito. La lista incluye una tienda cooperativa en Tarujamaya, que no funcionó; la crianza de vacas holandesas con CIPCA en Chuqurusi, que fracasó por falta de pasto; la cría de ovejas merinas importadas desde la Argentina por el Cuerpo de Paz en Soroco, proyecto que también fracasó. En varias comunidades, incluida la sección de Qupapujyu, Misión Alianza Noruega impulsó la iniciativa para la manufactura de sombreros, que tampoco funcionó porque los comunarios que habían recibido capacitación dejaron la comunidad. Los comunarios atribuyen el fracaso de estas iniciativas a la falta de entendimiento entre los beneficiarios del proyecto y a la carencia de una buena administración.

Otro de los aspectos que se puede resaltar con relación a los proyectos de desarrollo, como señala Zutter (1988: 163-170), es el desfase entre el "calendario del desarrollo" y el "calendario andino". Por ejemplo, el calendario del desarrollo puede abarcar varios años en su ejecución, mientras que en el calendario andino el ejercicio del servicio de las autoridades es de rotación anual, lo que a menudo rompe la continuidad de la gestión de un proyecto, como sucedió en una comunidad de Santiago de Machaqa:

> En mi comunidad, por ejemplo, he hecho un proyecto, tal vez [con] poca experiencia. ... teníamos una organización de ganadería de vacunos con CIPCA, que tenía vacas holandesas. Entonces [CIPCA] me quiso financiar 70.000 dólares a fondo perdido para riego, porque Chuqurusi tiene agua suficiente ... lo malo que tiene es la organización. Mi gestión era un año —el otro año yo ya no podía—; entró otro compañero ... [y] perdimos esos 70.000 dólares ... Y eso era un anhelo bien grande ... [era] mi esperanza (Gumercinda Catunta, Chuqurusi).

### 3.2. Los proyectos de desarrollo en la óptica de los comunarios

Las imagen del desarrollo de los comunarios de las tres comunidades de estudio están formadas a partir de experiencias concretas como los planes o proyectos de desarrollo, pero también están influenciadas por el contacto con el mundo urbano; al respecto, Madrid Lara (1998: 94) sostiene que a partir de 1952

> ... se concibe como óptimo el nivel urbano, entendido como aquel en el que la familia dispone de ciertas comodidades tecnológicas y que tiene acceso a la educación, posibilidad de ahorro y acumulación, etc. Este cambio operado en la concepción sobre el nivel de vida ha provocado una estimación de insuficiencia de la producción agrícola para alcanzar este nivel de vida planteado como modelo.

Es posible apreciar que si bien los comunarios de Machaqa se muestran críticos frente a los proyectos de desarrollo, también los ven como una alternativa para mejorar su nivel de vida. Tienen una idea clara de por qué no funcionó un proyecto y, además, perciben nítidamente que la educación técnica —o incluso universitaria— puede ser una alternativa

para salir del atraso. En suma, reconocen la necesidad de hacer planes y/o proyectos de desarrollo, pero tampoco pierden de vista la conveniencia de contar con el asesoramiento de un profesional o agrónomo. Por otro lado, se constata que la gente joven sabe muy claramente que para poder integrarse en la comunidad debe ligarse a proyectos de desarrollo (de mejoramiento de forrajeras, de implementación de riego, de mejoramiento de ganado, etc.). Veamos a continuación algunas opiniones al respecto.

En Sullakatiti Lawaqullu, a raíz de la implementación del proyecto de invernaderos que precisamente incluía el componente de crédito, se hacía esta reflexión:

> Si es que quieren venir esas instituciones, sería bueno que [el proyecto sea manejado por] los de la jurisdicción de Jesús de Machaqa, y la comunidad, para eso, debe ser informada y capacitada. Por ejemplo, nosotros no estábamos preparados [y] nos engañaron fácilmente. Ahora la comunidad o los beneficiarios deben estar bien informados sobre cuánto es la deuda, cuánto los intereses; ya no podemos pedir cien invernaderos, eso cuesta mucho y de dónde vamos a pagar. Por eso, diría que deberíamos manejar nosotros mismos (Héctor Triguero, Sullkatiti Lawaqullu).

En resumidas cuentas, la crítica subyacente apunta a la deficiente gestión de los proyectos: los técnicos de la institución no deberían imponer los términos de la ejecución, sino limitarse a dar toda la información relevante sobre el proyecto. Asimismo, es aconsejable tomar muy en cuenta la reflexión de este comunario sobre quiénes deberían manejar el proyecto. Aquí interviene la cuestión de la educación para el desarrollo: según el testimonio de otro comunario, la capacitación es fundamental para poder llevar adelante cualquier proyecto de desarrollo que pueda generar ingresos adicionales.

> En la comunidad no tenemos gente con formación. Por ejemplo, aquí hay lana, lo que falta es capacitación para poder hacer prendas bien elaboradas, aunque hubo una persona de la comunidad que se capacitó en CETHA y dijo que se podía hacer, pero ahí quedó la idea. Para un centro artesanal se necesitaría telares para hilar ... [pero] solo con materia prima no se puede hacer nada. Recuerdo hace años sabíamos tejer chompas, suéter, y vendíamos en las tiendas de artesanía a 50 ó 80 Bs. ... don Eloy Tuco dice que [las] llevaba a una embajada y con

> eso había alguna entrada ... mientras se está con las ovejas se puede tejer; en una semana se puede concluir una. Era útil los ingresos por la venta de chompas (Héctor Triguero, Sullakatiti Lawaqullu).

En Chunkarquta, las personas mayores de 60 años cuentan con orgullo que antiguamente la base del sustento de sus familias era lo que producían, es decir, los animales y los productos agrícolas, en tanto que los viajes interecológicos de intercambio permitían diversificar el acceso a otros productos. Además de garantizar la subsistencia de las familias, dichos intercambios también propiciaban una convivencia social articulada mediante redes de compadrazgo y amistad cuyos beneficios compensaban ampliamente el esfuerzo. Doña María Quispe, una comunaria de 66 años, refiere que la gente de su generación se alimentaba con productos de intercambio como cebada, quinua, haba, etc., y que, en cambio:

> Los hijos de hoy ... son propensos a la enfermedad porque ya no comen como comíamos nosotros. Son criados con arroz, azúcar y fideo, son débiles; por ello las enfermedades fácilmente les afectan.

No obstante, el discurso de la generación posterior es distinto, como ilustran estos tres testimonios:

> Aquí falta ingeniero agrónomo, personas que tengan formación y que los jóvenes vayan a estudiar y vuelvan. Trabajo hay en la comunidad, lo que falta es agua, por eso sufrimos. Por otro lado, se podría cambiar los animales en razas mejoradas, como las ovejas, mejorar las llamas, las vacas, pero se necesita agua. Que me ayudaran con eso, me podría mejorar, porque lo que no hay es los recursos económicos (Damián Condori, 48 años, Chunkarquta).

> ... yo pienso que mejorar se podría, pero tendría que ser elaborando proyectos para la ganadería, porque hay años que falta forraje para los animales... (Adolfo Laura, 35 años, Chunkarquta).

> Si hubiera invernaderos, si instalamos granjas, así tal vez podríamos salir adelante, si no, vamos a ir siempre al atraso, así lo veo yo. Sobre la ganadería, si es que criamos ovejas de raza, ... se podría vender [carne] por kilo. Las ovejas que

> criamos aquí, cuando las carneamos son pequeñas, y cuando vamos a vender, los compradores miran diciendo que están muy pequeñas y no quieren pagar su precio (Juana Plata, 35 años, Chunkarquta).

Los de la generación más joven, que tienen un contacto fluido con la ciudad e incluso radican temporalmente en las zonas urbanas, adquieren otros hábitos y un estándar de vida diferente, pero cuando regresan a la comunidad echan de menos el confort urbano y opinan que la producción agropecuaria es insuficiente para alcanzar el nivel de vida que consideran óptimo (Madrid Lara, *op. cit.*). El testimonio de este joven es ilustrativo al respecto:

> ... como saben, todo hay en la ciudad: luz, agua, y en las calles mejorados también todo para vender, todo lo que vemos como en la feria de la 16 de Julio, [eso es] bueno, ¿no?, mientras en el campo no es así fácil ... en la ciudad, cuando tenemos trabajo, jugando lo realizas. De noche miras video, televisión... (Beltrán Ochoa, 20 años, Chunkarquta).

Los comunarios de Qupapujyu tienen claro que las potencialidades locales están en la crianza de camélidos, y no dudan en plantear e impulsar proyectos de desarrollo ligados a la explotación de este recurso. Además, en sus nociones sobre el ciclo de producción, transformación y comercialización se advierte la influencia de la lógica mercantil. Veamos estos testimonios al respecto:

> ... en lo que se piensa ahora es más que todo en producir llamas; mejorar no solamente ... la producción de llamas, sino todo lo que significa la alimentación, mejoramiento genético y también la comercialización (Cipriano Quispe, Qupapujyu).

> Yo diría que preparemos trabajos para producir, pues hay demanda para la carne de llama y sus derivados como la lana para hacer mantas, y hay veces que nosotros ... vendemos solo a 16, muy poco. Nosotros no sacamos un presupuesto de una manta, qué valor tendría; es por eso que yo digo que es oportuno producir nuestros productos (Gumercinda Catunta, Chuqurusi).

La cuestión de si los proyectos, sobre todo los de carácter productivo, deberían ser gestionados colectivamente o de manera individual, plantea una de las aparentes contradicciones a las que se enfrenta el comunario:

> A veces estamos pensando en trabajar juntos pero parece que no anda, tampoco todos somos honrados. Así, en Palomani había invernaderos de trabajo conjunto, ... pero ahí no hubo honradez, algunos han manejado bien y otros no; algunos han hecho desaparecer dinero. Así nomás es. ... si pensamos bien nuestro trabajo conjunto, ... parece que puede funcionar, pero ahí mismo hay siempre el que tiene uñas, no hay honradez (Julio Quispe, Qupapujyu).

## 4. Migración y organización comunitaria

Una de las características del hombre andino desde tiempos prehispánicos ha sido su movilidad geográfica, precisamente por el acceso a diversos espacios ecológicos para garantizar su seguridad alimentaria. Pero el sistema colonial desestructuró esta forma de convivencia social mediante las reformas emprendidas por el virrey Toledo en el siglo XVI, afectando drásticamente a la población indígena con la adopción de las llamadas "reducciones", que limitaron el acceso a los diversos pisos ecológicos. Por otro lado, la implantación del trabajo forzado de la *mit'a* en las minas de Potosí provocó la emigración a otras zonas, para huir de esta onerosa obligación (Larson, 1992).

El fenómeno contemporáneo de la emigración de la región del altiplano se da a partir de 1952. Como señalan Albó, Greaves y Sandoval (1981: 38): "La mayor parte de la migración ha ocurrido a partir de la Revolución del MNR en 1952 y la subsiguiente Reforma Agraria de 1953, que transformó radicalmente la situación en el campo y las relaciones de éste con la ciudad". Fundamentalmente las razones que obligaron a muchos pobladores del altiplano a establecerse en la ciudad "tienen que ver con la crisis de la economía de subsistencia en la comunidad: primero, la escasez de terrenos y segundo, la irregularidad climática que no permite garantizar una producción suficiente para la subsistencia de las familias" (Madrid Lara, *op. cit.*: 93).

Otra motivación para la emigración es la búsqueda de mejores condiciones de vida, teniendo como referente el nivel de las zonas urbanas,

donde los migrantes pueden adquirir un determinado estatus y acceder a ciertos adelantos tecnológicos (televisión, electrodomésticos), además del acceso a la educación y la posibilidad del ahorro y la acumulación (Madrid Lara, *op. cit*.: 94). De esta manera, la emigración "forma parte cotidiana de la vida del campo y está incorporada en las estrategias de vida de las familias." (Hinojosa *et al*., 2000: 26). Tomando en cuenta estas variables, intentaremos presentar, desde la perspectiva de los comunarios de Machaqa, cuál es el impacto de la migración en la comunidad, tanto en lo que se refiere a la estructura organizativa como a los valores, tanto a través de los migrantes temporales como a través de los residentes* permanentes.

### 4.1. El impacto de la emigración sobre la organización comunitaria

Una de las causas de la emigración es el crecimiento poblacional, que repercute directamente en la escasez del recurso tierra. Por ello, "en estos últimos diez años la gente joven está mirando la ciudad nomás, porque falta dinero y la tierra es pequeña; van a la ciudad a conseguir un poco de dinero", dice Basilio Sánchez, de Sullkatiti Lawaqullu. El efecto más notorio de la emigración en esta comunidad es la alteración de la organización comunitaria, concretamente el sistema de ejercicio de los cargos. Tradicionalmente, los nuevos *jaqi* (personas) se organizaban en grupos de varias unidades *chacha-warmi* para iniciarse en el *thakhi*, comenzando desde los cargos menores para culminar con el cargo mayor de *mallku* de la comunidad. Ahora ya no se organizan esos grupos, "no hay quién ocupe el cargo; escasea la gente. Es necesario pensar cómo organizarlos mejor", explica don Máximo Calle, de Sullkatiti Lawaqullu. La situación descrita está debilitando uno de los elementos básicos de la organización comunitaria: el *thakhi,* entendido como una escuela "donde las personas se formaban para servir a su comunidad" (Héctor Triguero, Sullkatiti Lawaqullu).

La influencia de los patrones de vida urbanos, que contrastan notablemente con el estilo de vida de los padres, es una de las principales causas

* El término "residentes" designa a los comunarios y vecinos de los pueblos que han emigrado y que ahora *residen* en la ciudad. (Nota del editor.)

para que la gente —y especialmente los jóvenes— abandonen la comunidad, como se aprecia claramente en el testimonio de esta comunaria:

> Porque no hay trabajo, no hay vida. Mientras, yendo a la ciudad se visten con zapatos, ropas de ciudad, hablan [castellano]; por ello ya no quieren vivir aquí. Mientras nosotros antes para vestirnos debíamos hilar la lana, tejer la lana de oveja ... Los hijos ahora ya no quieren hilar ni tejer, por eso se van (María Quispe Huayta, Chunkarquta).

Como resultado de la emigración en esta comunidad, prácticamente todas las personas comprendidas entre los 30 y 40 años de edad están ausentes, de modo que sólo va quedando gente de la tercera edad. En consecuencia, muchas familias de emigrantes han optado por dejar sus terrenos a cargo de cuidadores, quienes ahora deben asumir obligaciones de representación y de trabajo por partida doble: las correspondientes a sus terrenos y las de los terrenos que cuidan. Esto implica que la rotación de los cargos comunales debe repartirse entre un número de familias mucho menor, y es frecuente que una misma persona ejerza dos veces el cargo de *mallku*, lo que afecta negativamente al funcionamiento general de la comunidad.

Situaciones como ésta hacen que doña María Quispe, de Chunkarquta, piense que la comunidad era más unida cuando pertenecía a un ayllu que cuando se subdividió en pequeñas comunidades para constituirse como cantón. En palabras de esta comunaria:

> Era bueno el antiguo [sistema de organización, pues] había unidad en el ayllu; el actual no es bueno porque ya no hay gente y no hay quién cumpla los cargos. Por ejemplo, algunas personas tenemos terrenos en dos lugares ... por ello, nos dicen que debemos [cumplir nuevamente] los cargos por ese lugar; pero ya hemos hecho todos los cargos y ya no tendríamos que hacerlos.

Sin embargo, en muchos casos los padres ven con buenos ojos la emigración de sus hijos, porque consideran que la tendencia general es abandonar la comunidad y que el futuro de los jóvenes está estrechamente relacionado con la educación. La idea de fondo es que adquieran una profesión, cosa que no sería posible si se quedaran en la comunidad. Esta es la perspectiva de don Vicente Quispe, de Qupapujyu: "es necesario

pensar para el futuro; no es posible decir que sea como antes. Por lo menos si acabaran los estudios y siguieran adelante, ese es el deseo; con eso se podrían acomodar en cualquier lado".

### 4.2. La comunidad y los residentes

Como se dijo, el impacto de la emigración en la organización comunitaria es negativo porque demanda un doble esfuerzo a los que permanecen, tanto en lo que se refiere al trabajo familiar como al cumplimiento de sus responsabilidades ante la comunidad. El absentismo de las familias que poseen tierras está dando lugar a dificultades internas en la comunidad. Si bien muchas familias de Chunkarquta que residen en La Paz han dejado sus tierras al cuidado de otras personas, la comunidad de Sullkatiti Lawaqullu ha decidido exigir que todos los inscritos en la lista deben estar presentes en la comunidad y sólo así podrán garantizar sus derechos de propiedad sobre esos terrenos:

> En las reuniones de la comunidad y la zona, se discute mucho el tema de los ausentes [residentes]. Por ejemplo, [se sabe quiénes son] los ausentes de cada zona ... saben cuántas personas están en esa situación. Los residentes se benefician y sacan provecho de las tierras que están a su nombre, así es. [Pero] en las gestiones actuales estamos movilizados para regularizar estos casos: se exige que cumplan con los cargos, de lo contrario, que dejen sus tierras ... o, en su caso, [que] las tierras se queden en beneficio de la comunidad o zona. Este tipo de ideas tiene que haber si queremos [que] el sacrificio ... [dé] resultados (Andrés Calle, Sullkatiti Lawaqullu).

Uno de los fenómenos sociales generados por los residentes es la organización de los llamados centros de acción. Según algunas investigaciones sobre la migración rural-urbana (Sandoval y Albó, 1978; Sandoval, Albó y Greaves, 1987), dichos centros giran alrededor de actividades recreativas y festivas ligadas con sus lugares de origen (ser pasantes de las festividades religiosas, organizar campeonatos de fútbol y realizar acciones dirigidas al desarrollo local). Sin embargo, la opinión generalizada es que los residentes se limitan a asumir las responsabilidades familiares y comunales pero que no aportan en los asuntos verdaderamente importantes para

la comunidad. Por ejemplo, cuando la comunidad se ve azotada por catástrofes naturales como las inundaciones del año 2001, el apoyo de los residentes fue prácticamente nulo. La opinión de un comunario de Chunkarquta al respecto es harto elocuente:

> Sí, nosotros aquí en Chunkarquta tenemos un Centro de Acción de Residentes ... [pero] tampoco ellos nos favorecen. Por ejemplo, este año hemos sufrido inundaciones, ... [y] ellos no nos dicen cómo haremos ... [ellos, que] ya están en la ciudad, cerca de las oficinas de los ministerios ... por qué será, no nos dan una mano.

Corroborando que los residentes vuelven a la comunidad sólo para las fiestas patronales, un joven de Chunkarquta señala:

> Ellos no vienen a la comunidad; sólo en la fiesta patronal[9] para bailar. Ahí ellos llegan con la cabeza bien alzada, con buena ropa que seguramente han comprado con el poco dinero que han ganado. Y los que hemos quedado en el campo nos colocamos ropas menos vistosas y además cuidamos nuestros lugares, mientras ellos quieren hacer creer que viven bien en la ciudad. [Pero sabemos que] eso no es así. Nosotros, cuando vamos a la ciudad, vemos cómo viven allí. Entonces esa vez nomás llegan ellos a la comunidad y allí nomás podemos conversar sobre algo y luego se van.

Aunque la organización de residentes de la sección Qupapujyu de Santiago de Machaqa no se hace notar a lo largo del año, su presencia se manifiesta cada 14 de septiembre en la fiesta patronal de la Exaltación, que es cuando retornan todos los residentes de la marka de Santiago. En tal ocasión regresan incluso desde la Argentina o el Perú (como don Joaquín Choque, de 79 años, hijo de un comunario emigrado al Perú, que acude cada año a la fiesta patronal de Santiago) o desde Cochabamba u otros departamentos del país, conformando bloques de bailarines de morenada, con prestigiosas bandas de música contratadas en Oruro.

[9] La fiesta patronal de Chunkarquta se celebra en la festividad de la Virgen del Carmen, el 16 de julio de cada año.

### 4.3. La influencia de los valores urbanos

La emigración conlleva la relación con la sociedad urbana moderna y principalmente con el Estado, que es su manifestación institucional. Desde este último se ha tratado de influir a las comunidades, sobre todo a partir de 1952, y los migrantes-residentes han sido portadores de los aires modernizantes y homogeneizantes expresados en el sindicalismo y la formación de nuevos cantones en territorio de ayllus (Ticona y Albó, 1997).

En Chunkarquta fue precisamente un antiguo migrante quien animó a los comunarios a emprender acciones para que la comunidad deje de depender de las autoridades del pueblo de San Andrés. El conocimiento del funcionamiento de las oficinas del aparato estatal ha jugado un papel fundamental en este proceso. Así, uno de los primeros pasos para constituirse en cantón fue lograr la autorización para instalar una oficialía del Registro Civil en la comunidad. En palabras de uno de los artífices del proceso:

> como yo conocía la ciudad, entonces he tramitado la creación de la Oficialía del Registro Civil. ... yo sabía hablar castellano, ... conocía también las oficinas ... (Felipe Plata, Chunkarquta).

Lo anterior muestra claramente la influencia del proceso político nacional iniciado por la Revolución de 1952 sobre la comunidad campesina. Tal influencia no sólo se da en este ámbito, sino también en la vida cotidiana y la economía familiar. Gumercinda Catunta, una emigrante de la comunidad de Chuqurusi, Santiago de Machaqa, recuerda la impresión que le produjo volver a su casa tras varios años de residencia en La Paz: "Cuando regresé [después] de unos cinco años, aquí me amargué demasiado, porque parece que ya eran unas chozas de verdad, las casas, con unas ventanas muy pequeñas, las puertas, todo. En todo encontré dificultad cuando ya he vivido mucho tiempo [en la ciudad]".

Otro impacto asociado a los emigrantes es lo que podríamos llamar la lógica de mercado. Los de la comunidad tienden a ver a los residentes exitosos y acomodados como un modelo que es necesario imitar para alcanzar un nivel de vida urbano, y tienden a considerar que la vida en el campo es de un nivel inferior: "En la ciudad un poco entienden el saber multiplicar el dinero, tienen tiendas, movilidades y hay ingresos por todo

lado. Otros se acostumbran fácilmente en la ciudad", dice don Julio Quispe, de Qupapujyu.

Sin embargo, no todo es positivo en la ciudad. Los testimonios señalan que hay demasiada competencia y que se necesita mucho esfuerzo e inteligencia para poder surgir. Veamos dos ejemplos al respecto:

> [En] La Paz sé aburrirme mucho, hace frío, sé sentirme como si estuviera encerrado en un corral, encerrado con llave. Mientras que en el campo ... cuidando ganado estamos en contacto con aire puro, por eso yo pienso que mejor es vivir en el campo (Sixto Quispe, Chunkarquta).

> Por eso ya me vine al campo, porque en la ciudad es ver un mal aspecto de nuestra clase media: ... tanta fiesta que hacen y [lo] que hacen en esa fiesta. ... por ejemplo, en la tele nomás, mis *wawas* quieren ver tele, ... [pero] no hay nada de educación en la tele. Entonces esas cosas me hacen pensar demasiado, porque prefiero vivir en el campo, es sano todavía en el campo, no es como en la ciudad (Gumercinda Catunta, Chuqurusi).

Los padres que permanecen en la comunidad abrigan la esperanza de que sus hijos emigrantes regresen. Perciben que es difícil vivir en la ciudad, pero, además, están abrumados con las pesadas cargas que les dejan los hijos (cuidar sus terrenos y animales y asumir cargos comunitarios). "Aquí hay vida para el que se esfuerza: cuidando ganado, haciendo chacra, puede haber para nuestra vestimenta", dice doña Carmen Condori, de Chunkarquta, y añade: "yo pienso que algunos de los hijos deberían volver aquí, porque nosotros estamos cansados, de edad avanzada. Si nosotros morimos, ¿en qué quedarán los terrenos? Creo que depende de los hijos".

# 3. Estrategias económicas

Las estrategias económicas pueden concebirse como las maneras en que las personas se procuran medios de subsistencia para la satisfacción de sus necesidades esenciales determinadas culturalmente. En el caso de las comunidades aymaras de Machaqa, como sociedades indígenas/campesinas, estas estrategias están sujetas, por un lado, a la dinámica y estructura interna de la economía familiar y, por otro, a los vínculos de esta unidad económica con sistemas económicos mayores.

La actual realidad global, marcada por rápidas transformaciones sociales, reconfigura los procesos socioeconómicos en las comunidades rurales y, de forma específica, como respuesta a las tensiones entre la lógica económica campesina tradicional y la lógica de la economía de mercado. Así, se van tejiendo nuevas estrategias y relaciones económicas como expresión de dos realidades encontradas. En el marco de la problemática que nos ocupa, estas estrategias son una fuente de información para indagar sobre la idea del desarrollo en la sociedad aymara del altiplano y, en particular, en las comunidades de Machaqa.

A tal efecto, se aborda la cuestión a partir del examen de cuatro aspectos: 1) Dinámica y estructura interna de la unidad económica, 2) Estrategias de producción, 3) Intercambio y mercados y 4) Articulación con sistema económico mayor.

En los dos primeros puntos se caracteriza la unidad económica familiar en cuanto a la organización de los factores de producción fundamentales y a las formas o estrategias que los comunarios adoptan ante riesgos agrícolas cada vez más serios. Seguidamente se examina el destino y uso de los productos agrícolas obtenidos para intentar explicitar los objetivos

que los comunarios persiguen al asignar esfuerzos y recursos a determinadas actividades productivas.

En los siguientes dos puntos se abordan las relaciones que la unidad económica establece con sus pares extracomunales. Se explica cómo se articulan las unidades económicas campesinas a sistemas económicos mayores. Esto hace referencia a los sistemas de intercambio entre economías agrícolas de distintas regiones ecológicas y a las relaciones con economías de mercado, ya sea en espacios rurales o urbanos. Asimismo se explora los efectos de esta interrelación en la economía familiar y de qué manera afectan los proyectos de desarrollo rural la percepción de los comunarios. Todo ello con el afán de encontrar indicios que permitan explicar el carácter de las motivaciones que guían sus decisiones económicas.

## 1. Dinámica y estructura interna de la unidad económica campesina

### 1.1. La actividad económica familiar

La actividad agrícola y pecuaria de las tres markas de Machaqa corresponde a la del altiplano sur, caracterizado por un clima predominantemente seco y con prolongados periodos de heladas, lo que incrementa la salinidad de las tierras de cultivo y la del agua a tal punto que no permite el crecimiento y desarrollo de los árboles, a excepción de algunas variedades nativas como la *kiswara* o la *t'ula*. En cuanto a la agricultura, los machaqueños cultivan papa y cereales como quinua, cebada o cañawa y, en algunas laderas cobijadas, siembran zanahorias, cebollas y otras hortalizas. Por lo que se refiere a la actividad pecuaria, crían ganado ovino, vacuno y camélido (llamas) para procurarse carne, leche, cuero, lana y abono.

Sin embargo, las tres comunidades tomadas para los estudios de caso presentan similitudes y diferencias entre sí, con algunos matices que derivan básicamente de la disponibilidad y la calidad de los recursos tierra y agua, además de las condiciones medioambientales. La comunidad Sullkatiti Lawaqullu, situada al pie de la serranía de Machaqa y cuyo territorio incluye también la pampa, se caracteriza por la crianza de ganado vacuno y el cultivo de forrajeras y de papa, siendo secundaria y complementaria la crianza de ovejas, llamas y otros animales menores.

En cambio, Chunkarquta se extiende en una amplia planicie de vegetación más pobre, y los comunarios se dedican mayoritariamente a la crianza de ovejas y de llamas (esto último sobre todo en áreas de paja brava). En Chunkarquta es común que una familia posea 150 ovejas o 20 cabezas de llama[1], pero la dedicación a la agricultura es mínima y de importancia secundaria. Por último, en la comunidad de Qupapujyu, situada en las laderas de los cerros que delimitan la frontera con el Perú, la principal actividad es la crianza de llamas, complementada en menor escala con la crianza de ovejas y ganado vacuno. La agricultura ocupa un lugar secundario, limitándose a la producción de papa, cebada y quinua, en tanto que el cultivo de otras especies propias de la región es de menor relevancia aún.

Las comunidades de Jesús de Machaqa ocupan la parte norte del teritorio de Machaqa, y se extienden desde la serranía de Machaqa hasta las riberas del río Desaguadero. Se considera que sus tierras son más aptas para la agricultura, pero también es la más poblada y la de menor extensión geográfica entre las tres markas. Jesús de Machaqa alberga a 13.615 habitantes en una superficie de 698 $km^2$ [2] (MACOJMA, 2000), San Andrés de Machaqa tiene 5.966 habitantes (Ticona y Albó, 1997: 310) en una superficie de 1.510 $km^2$ (Bassoli, 1988: 13) y Santiago de Machaqa cuenta con 3.735 habitantes en una extensión de 1.220 $km^2$ (Diálogo 2000). O sea que la densidad demográfica en Jesús de Machaqa es de 19 habitantes por $km^2$, mientras que en San Andrés viven 4 personas por $km^2$ y en Santiago de Machaqa hay un promedio de 3 habitantes por $km^2$.

Así, a medida que se recorre la región de norte a sur —desde Jesús de Machaqa hacia Santiago de Machaqa—, las condiciones medioambientales son menos favorables para la agricultura y más propicias para el pastoreo extensivo. Al llegar a las pampas del sur, la vegetación y la actividad agrícola se van reduciendo gradualmente hasta ser sustituidas casi completamente por el pastoreo de ovejas y llamas, al que se dedican las pocas familias que ocupan las extensas planicies de San Andrés y Santiago de Machaqa. Las actividades económicas de las tres comunidades en cuestión corresponden a las condiciones ambientales de cada marka.

[1] Según el Estudio socioeconómico de San Andrés de Machaqa (Bassolli, 1988: 24) en 1988 cada familia llamera contaba con alrededor de 50 llamas. Cantidad que ha decrecido significativamente.

[2] No incluyen datos de población de Parcial Arriba estimados en 2.424 habitantes hasta 1997 (Ticona y Albó, 1997) ni de superficie que alcanza a 241 $km^2$ (MACOJMA, 2000).

### 1.2. La tierra como factor de cohesión

Prácticamente todas las tierras en las tres markas son de propiedad familiar o colectiva. Las de propiedad familiar se denominan *sayañas,* mientras que las comunitarias reciben el nombre de *aynuqas*. Y es que, como señala Archetti (1981), "por el modo como organizan los campesinos la producción es difícil el desarrollo de un sentimiento fuerte de la propiedad privada individual de derecho exclusivo". Al margen de si las tierras que cada uno posee son *sayaña* o *aynuqa*, toda persona debe ser miembro activo de la comunidad para seguir manteniendo su derecho de acceso a la tierra. Para ello, la persona o *jaqi* (a nombre de la familia) tiene que prestar servicios comunitarios, ejerciendo cargos de autoridad en el ámbito de la comunidad, de la marka o en las unidades educativas. En palabras de un comunario de Sullkatiti Lawaqullu:

> Los del gobierno decían que la tierra es de quien la trabaja, [pero] hoy se dice que es para el que tiene dinero. Así son las leyes, pero aquí dicen que los cargos se [cumplen] por la tierra.

La posesión de las tierras de propiedad familiar (las *sayaña*) se adquiere por sucesión hereditaria, que generalmente se formaliza cuando el hijo varón contrae matrimonio, siendo considerado desde entonces como *jaqi*, con las obligaciones familiares y comunales correspondientes. Desde ese momento, la familia deberá validar continuamente su derecho propietario ocupando "cargos" comunitarios de jerarquía y responsabilidad cada vez mayor. Puesto que las mujeres quedan excluidas de la transmisión hereditaria —y pasan a residir en la comunidad y las tierras del marido—, esta sucesión por línea patrilocal evita la excesiva parcelación de las tierras en cada reemplazo generacional[3].

Las *aynuqas* o tierras comunitarias se diferencian de las *sayañas* porque la comunidad las maneja y las trabaja colectivamente, pero cada familia sigue usufructuando la parcela que le corresponde (llamada *qallpa*), al igual que la *sayaña*. Por lo general, a cada *jaqi* le corresponde una determinada *qallpa,* claramente delimitada de las otras, pues inclusive

[3] En casos en que no hay descendientes varones, el yerno se constituye en el heredero a favor de la familia y de la mujer.

se transfiere como herencia a los hijos, pero su posesión está sujeta al cumplimiento de cargos comunales en mayor grado que las tierras familiares. Esta combinación de propiedad familiar pero a la vez comunitaria —y viceversa— sobre las tierras refleja el carácter colectivista de la sociedad aymara, pues tanto el papel de la familia como el de la comunidad son centrales para el funcionamiento de los sistemas de producción vigentes en las comunidades rurales andinas.

En Sullkatiti Lawaqullu hay una mayor proporción de *aynuqas*, de modo que también es mayor la presión social para el cumplimiento de "cargos" comunales por la tierra. Debido a la mayor densidad demográfica, las *sayañas* suelen ser de dimensiones reducidas e insuficientes para la agricultura, por lo que las *aynuqas* —normalmente de mayor calidad y extensión—, son preferidas para los cultivos. Cuando una familia se excusa de asumir cargos comunales se ve sometida a presiones que comienzan con amenazas, humillaciones o la pérdida del derecho a participar en reuniones comunales. Pero si la familia continúa evadiendo su responsabilidad, la comunidad puede llegar a despojarla de su ganado y no lo devuelve hasta que la familia cumpla con el cargo. En última instancia, la comunidad llega a expropiar las tierras familiares, que desde ese momento se constituyen en nuevas *aynuqa*. También puede darse la expropiación de tierras cuando alguna familia desacata las normas de convivencia social, tal como ocurrió recientemente con cuatro familias que fueron expulsadas de la comunidad, según los entrevistados, por haberse apropiado ilegítimamente de tierras comunitarias, con el agravante de ser descendientes de "extraños" establecidos en la comunidad. Esas tierras expropiadas fueron divididas equitativamente entre todos los comunarios.

El control sobre la propiedad de las tierras ha provocado conflictos interfamiliares e intercomunales desde hace muchos años. La parcelación cada vez más pronunciada causa enfrentamientos entre hermanos, sobre todo cuando las tierras son insuficientes para la subsistencia. La imposibilidad de lograr una producción mínima obliga a algunos miembros de la familia a emigrar de la comunidad. Las transgresiones de linderos, así sean de menor cuantía, se convierten en asunto público cuya resolución pasa a manos de miembros reconocidos y respetados por la comunidad y que en último caso acaban siendo dirimidos por *mallkus* o autoridades originarias. El argumento principal que la parte afectada suele aducir en estos casos es que el derecho a la tierra depende del cumplimiento con los

cargos comunales y que no se puede admitir otras prácticas, ya que, con el tiempo podrían institucionalizarse y terminar por amenazar la estabilidad social de la comunidad.

Los mayores conflictos intercomunales que Sullkatiti Lawaqullu arrastra desde la década de 1940 son los que la enfrentan con la comunidad vecina, Sullkatiti Titiri (Astvaldsson, *op. cit.*). Este conflicto se agravó en 1974, provocando la división de estas parcialidades que hasta entonces conformaban un solo ayllu. El problema es complejo porque cada parte busca que la delimitación la favorezca extendiendo su territorio a costa del otro ayllu, pero aunque los *mallkus* llevan varios años intentando encontrar una solución, no han podido lograrlo aún.

En Chunkarquta predominan las tierras de propiedad familiar (*sayañas*) y en la actualidad prácticamente no existe la figura de tierras comunitarias. Según los entrevistados, los linderos creados a partir de la Reforma Agraria de 1953 habrían iniciado la tendencia de los comunarios a la parcelación y a la propiedad privada familiar.

> Antes, [las tierras] habían sido uno nomás, no habían linderos. Yo recuerdo cuando era niño, donde sea se podía pastear los animales, aquí y allí ... Y habían venido los ingenieros y habían hecho los linderos con el ayllu Yaru, después con el ayllu Bajo ... así, poco a poco, se ha quedado subdividido en parcelas, hasta llegar a lo que es hoy: todo con mojones encerrados ahí (Ramón Gómez, Chunkarquta).

Las divisiones en las comunidades crearon nuevas identidades colectivas pero también estimularon la competencia entre los comunarios, embarcándolos en la carrera por la titulación de tierras. La fragmentación trajo paralelamente la necesidad de asegurar el derecho propietario ante el Estado, de manera que, como indican los entrevistados, "sólo los que tenían dinero han titulado sus tierras", y precisamente por eso son los más reacios a prestar servicios comunales, arguyendo que la comunidad no puede expropiar sus tierras ni cuestionar su derecho propietario reconocido por el Estado.

Debido a las características pastoriles de Chunkarquta, la delimitación de las propiedades familiares ha provocado otro de tipo de problemas. Por ejemplo, un comunario afirma que, antes de 1952, "el ganado iba a cualquier lugar a pastar y sólo al atardecer se recogía", cosa que no

sucede ahora. Los conflictos interfamiliares que estallan cuando el ganado invade pastizales ajenos acaban segmentando más a la comunidad, y lo peor es que estas rencillas suelen pasar de una generación a otra. En términos económicos, la fragmentación del territorio acentúa la tendencia a la especialización exclusiva en el pastoreo y la cría de ganado, que con el tiempo conduce a una disminución del número de animales por familia. En suma, se va deteriorando la capacidad productiva de las unidades familiares.

Sin embargo, a pesar del predominio de la propiedad familiar sobre las tierras, los cargos comunitarios continúan ejerciéndose bajo el mismo principio: cada familia debe cumplir diversos cargos para validar permanentemente la propiedad y uso de sus tierras ante la comunidad. La presión es notoriamente menor que en Jesús de Machaqa, pues la organización comunitaria también es menos fuerte. Las tierras donadas por falta de herederos, por conflictos con otras familias o recuperadas por abandono, se destinan normalmente a la escuela de la comunidad o a la construcción de infraestructura de carácter colectivo (sedes sociales, campos deportivos, etc.), y no se constituyen como nuevas *aynuqa*.

Finalmente, en Qupapujyu predominan las tierras de propiedad familiar sobre las comunitarias. Tanto en las *aynuqa* como en las *sayaña*, sólo una pequeña proporción de las tierras es apta para el uso agrícola, por lo que la mayor parte de las mismas se dedica al pastoreo de llamas. Las parcelas familiares próximas a las casas están claramente delimitadas con muros de piedra, pero no sucede lo mismo con las tierras de la pampa y de los cerros destinadas al pastoreo de llamas. Los comunarios de una misma comunidad compensan las ocasionales invasiones del ganado a las propiedades de otras familias invadiendo a su vez las tierras del invasor. Pero el problema no se soluciona tan fácilmente cuando se trata de familias de distintas comunidades. El conflicto por límites intercomunales más memorable es el que se suscitó en la década de 1940 con la comunidad vecina de Chuqurusi (ex hacienda Chocorosi).

A diferencia de lo que ocurre en Sullkatiti Lawaqullu, las tierras comunitarias aptas para el cultivo no están asignadas a cada familia, de modo que éstas van sembrando en distintas parcelas de manera rotativa. La *aynuqa* no está parcelada definitivamente, sino que está sujeta a cambios internos.

> La decisión de usar las *aynuqas* ... [la tomamos] todos en una reunión y con un alferado [alférez] salimos todos, medimos, y damos a todos y cada uno de acuerdo a sus necesidades (Hilarión Quispe, Qupapujyu).

Lo que cuenta a la hora de asignar tierras comunales es el grado de compromiso de la familia con la comunidad. Al igual que en las otras dos comunidades, la adscripción se expresa cuando la persona empieza a prestar servicios a la comunidad. Este principio sigue vigente para hacer valer el derecho a la tierra ante la comunidad. Por ejemplo, algunos comunarios jóvenes que no pueden asumir un cargo porque combinan su actividad en la comunidad con viajes temporales a la ciudad, lo delegan a sus padres. Esta práctica puede tener repercusiones negativas para la comunidad porque las personas de edad avanzada a menudo carecen de la energía que requieren sus cargos y para colmo su autoridad no es reconocida por otras comunidades.

Sin embargo, en Qupapujyu las relaciones interfamiliares son más sólidas y los conflictos por tierras menos frecuentes que en las otras dos comunidades estudiadas. Esta situación puede atribuirse en parte al hecho de que las comunidades están integradas por pocas familias, disponen de espacios de pastoreo comunes y poseen *sayañas* delimitadas con muros de piedra que dificultan la invasión del ganado a sembradíos ajenos.

En los tres casos se constata que el comunario o *jaqi* debe estar adscrito a la comunidad para hacer prevalecer su derecho de acceso a la tierra. En ese sentido, las comunidades aymaras continúan siendo sociedades colectivistas. La cabeza de la *sayaña* es el padre de familia (en su ausencia, el hijo mayor junto a su madre), quien dotará de tierras a los hijos cuando corresponda. En cambio, la responsabilidad de las tierras comunitarias recae en la máxima autoridad comunal (*mallku comunal*) quien las administrará de acuerdo a las costumbres de cada comunidad. Si bien la comunidad es el ente que asigna las tierras, este papel está siendo cuestionado porque entra en escena el Estado, que tiene la facultad de validar la propiedad mediante las titulaciones de tierras.

A las familias de las tres comunidades se les preguntó si preferían titularizar las tierras en forma familiar/individual o comunitaria. El 100% de los entrevistados en Sullkatiti Lawaqullu manifestó su preferencia por la vía familiar, mientras que en Chunkarquta el 60% se declaró a favor de esta opción. En cambio, en Qupapujyu sólo el 25% se inclinaba por la

titulación familiar o individual. Probablemente la tendencia a la fragmentación del primer caso refleje los conflictos por linderos derivados de una mayor presión demográfica y la menor extensión de tierras por familia. En el segundo caso, quizá los comunarios quieran revertir la situación actual de la propiedad familiar debido a que para el pastoreo extensivo resulta más conveniente evitar la parcelación. Adicionalmente la mayoría (75%) de los encuestados de Qupapujyu dijo preferir la propiedad comunitaria con límites interfamiliares flexibles y con espacios comunes para el pastoreo.

En cuanto a si los comunarios confían más en el Estado o en la comunidad para garantizar la propiedad de sus tierras, la respuesta es claramente favorable a la comunidad: el 100% en Sullkatiti Lawaqullu, el 95% en Chunqarquta y el 75% en Qupapujyu. Contrastando con la pregunta anterior, si bien todos los de Sullkatiti Lawaqullu quieren titulación familiar y segmentada, también creen que esta situación debería estar respaldada por la comunidad. Sin duda, su sólida organización comunitaria los incita a confiar plenamente en esa instancia. En los otros dos casos, la organización comunitaria no es tan fuerte como en el primero, pero todos coinciden en que la forma de acceso al uso y propiedad de las tierras debería resolverse y decidirse en el ámbito de la comunidad.

Finalmente, en lugares con mayor emigración (San Andrés y Santiago de Machaqa) es notoria la mayor disponibilidad de tierras, demodo que los conflictos por linderos son menos frecuentes. Los comunarios que se quedan reciben tierras adicionales de familiares y vecinos que han emigrado. Es más, en estas circunstancias las mujeres también acceden a la herencia de las tierras ante la migración de los hermanos, de modo que no es de extrañar que algunas familias alternen periódicamente entre la comunidad del marido y la de la mujer, porque tienen casa y terreno en dos comunidades o lugares. En consecuencia, cumplen los cargos comunitarios en más de una comunidad.

### 1.3. El trabajo familiar y comunitario

Como han mostrado varios estudios sobre la economía campesina en los Andes, la actividad económica se basa en el trabajo familiar con ayuda mutua entre familias. El trabajo extrafamiliar recibido se retribuye de

igual manera o en especie, pero no en salario. El trabajo asalariado es una modalidad de poca cuantía e importancia en el funcionamiento de los sistemas económicos aymaras y andinos en general.

Los periodos de mayor actividad agrícola condicionan en gran medida el uso de la fuerza de trabajo y su asignación entre actividades alternativas. Según la encuesta aplicada, el uso de la fuerza de trabajo familiar se concentra mayormente en la actividad agropecuaria, tal como muestra el Cuadro 1.

**Cuadro 1**
**Distribución del trabajo familiar en las comunidades estudiadas**
**(en porcentajes)**

| | Sullkatiti Lawaqullu | Chunkarquta | Qupapujyu |
|---|---|---|---|
| **Actividades agropecuarias** | **67** | **64** | **83** |
| Agrícola | 28 | 29 | 39 |
| Pecuaria | 39 | 35 | 44 |
| **Actividades no agropecuarias** | **33** | **36** | **17** |
| Artesanía | 10 | 13 | 1 |
| Trueque | 2 | 5 | 0 |
| Comercio | 13 | 17 | 12 |
| Trabajo asalariado | 2 | 1 | 0 |
| Otros ingresos | 7 | 0 | 4 |

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la encuesta.

La actividad agropecuaria absorbe el 83% del total de la fuerza de trabajo familiar en Qupapujyu, cifra coherente si se tiene en cuenta que las familias dedican su tiempo al pastoreo de llamas y cuentan con pocas alternativas no agropecuarias. Aunque las proporciones son algo inferiores en los otros dos casos (67% en Sullkatiti Lawaqullu y 64% en Chunkarquta), la actividad agropecuaria ocupa por lo menos dos terceras partes de la fuerza de trabajo en las comunidades estudiadas. Si la importancia de una actividad económica está en relación directa con el grado de ocupación de la fuerza de trabajo, se puede afirmar que la actividad agropecuaria es la actividad principal en estas comunidades.

En las tres comunidades la actividad pecuaria representa más de la mitad del trabajo agropecuario, pero esta proporción podría ser mayor si

se toma en cuenta que una buena parte de las actividades agrícolas como la siembra y cosecha de forrajes está destinada a la alimentación del ganado. El enorme peso relativo de la actividad pecuaria en la economía campesina deriva también del hecho de que es el principal generador de ingresos monetarios.

La actividad no agropecuaria ocupa alrededor de un tercio de la fuerza laboral en Sullkatiti Lawaqullu (33%) y en Chunkarquta (36%), y algo menos de un quinto (17%) en Qupapujyu, pero, si bien la artesanía es aún fundamental en los dos primeros casos, el comercio es la principal actividad no agrícola en todos ellos, pues el acelerado desarrollo de las ferias locales ha supuesto la aparición de nuevas gamas de actividad como viajes frecuentes a centros urbanos o la compraventa en ferias.

En cuanto a los sistemas de ayuda mutua, siguen prevaleciendo las formas tradicionales como el *ayni*, la *mink'a* o la *yanapa*[4], que se dan entre distintas unidades en una relación simétrica. Esto es, por ejemplo, que un *ayni* recibido en pastoreo de llamas (conocido como *achiqtasiña)* se retribuirá en forma similar.

> Así es, él me deja sus llamas cuando tiene otras actividades y también cuida las mías cuando yo no puedo; eso es así entre los que vivimos aquí y no es posible vivir sin colaborarnos (Vicente Quispe, Qupapujyu).

Además de permitir el funcionamiento de una actividad agropecuaria diversificada, la ayuda mutua posibilita el cumplimiento de obligaciones sociales y el ejercicio de la autoridad comunitaria. Por ejemplo, cuando alguna autoridad o familia se ve en la necesidad de ausentarse de la comunidad —ya sea para asistir a reuniones, participar en talleres de formación, etc.—, encarga el cuidado de sus animales a otra familia. Gracias a este mecanismo social, los miembros de la comunidad disponen de tiempo para el servicio comunitario sin dejar de lado la actividad económica familiar.

Las ayudas mutuas se extienden también a la compra y venta en ferias locales y regionales. Si un comunario requiere algún producto de primera necesidad (hierbas medicinales, sal o fósforos) y no pudiera acudir a la feria, siempre puede pedir el favor a un comunario de su confianza,

4 Peter Gose (2001: 6-7) menciona que el *ayni* es una relación simétrica e igualitaria mientras que *mink'a* es asimétrica y potencialmente explotadora.

dándole por anticipado el dinero para la transacción. Esta modalidad, que se conoce en aymara como *iraya* o *irayasiña,* es frecuente sobre todo cuando se trata de personas mayores que tienen dificultades para caminar largas distancias.

Así, los dos principales factores de producción (la tierra y la fuerza de trabajo) para la economía familiar en las comunidades aymaras dependen de la colectividad pero a la vez son la base para el funcionamiento de la organización comunitaria. En este contexto, el capital juega un papel secundario y aparece bajo la forma de capital circulante para la compra de fertilizantes y semillas. Los medios de producción básicos siguen siendo el arado, el yugo y las herramientas agrícolas manuales, aunque paulatinamente se está incorporando el tractor, especialmente para el cultivo de la papa y para la primera roturación de las tierras que han estado en descanso.

## 2. Estrategias de producción

### 2.1. Incertidumbre en la producción

La agricultura andina está considerada como una actividad de alto riesgo porque depende de un clima sujeto a variaciones impredecibles. La búsqueda de métodos de conocimiento del clima y la posibilidad de controlarlo ha sido desde siempre parte de las estrategias de los campesinos (NOVIB, CIPCA y CLAVE, 1999). Las prácticas ancestrales de predicción del clima se remontan en los Andes a un pasado muy remoto y se basan en el seguimiento y observación de los astros, de los fenómenos meteorológicos, de la flora y la fauna, así como en conocimientos ideológico-espirituales: interpretación de sueños y la lectura de las hojas de coca (Yampara, 1992).

Sin embargo, en las comunidades estudiadas se escucha con frecuencia que los comportamientos climáticos son actualmente más impredecibles e irregulares que antes, y que los conocimientos tradicionales serían insuficientes en tales condiciones, como señala un comunario: "parece que en vano se mira el cielo". A esto se suma el abandono de las prácticas de predicción tradicionales por parte de los jóvenes, influenciados por la racionalidad científica que asimilan en las escuelas y colegios, además

del impacto de las Iglesias evangelistas que rechazan los rituales y las creencias andinas por no concordar con sus convicciones.

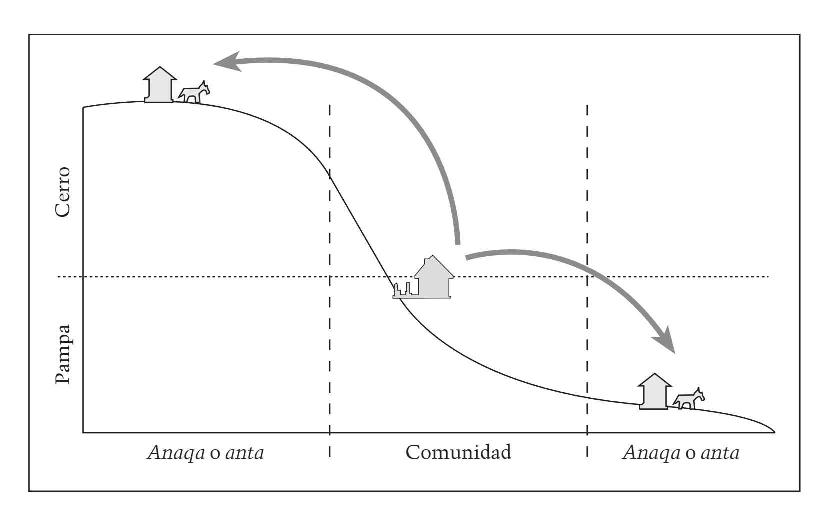
Al dejar de lado estas creencias, los jóvenes han llegado a considerar la relación hombre-entorno como algo superfluo. Los comunarios evangelistas han abandonado los antiguos hábitos de predicción e intentan sustituirlos por ayunos y rezos (que generalmente realizan después de la siembra y ante los primeros indicios de una posible sequía o inundación) para recibir la bendición de Dios. A esto también se suma el hecho de que muchos residentes llegan a sus comunidades de origen para iniciar las siembras sin haber realizado un seguimiento y sin previa determinación del momento propicio, omitiendo o minimizando las ceremonias.

### 2.2. Estrategias tradicionales de manejo de riesgos

Las comunidades de Sullkatiti Lawaqullu (Jesús de Machaqa) y Qupapujyu (Santiago de Machaqa) están asentadas en las faldas de los cerros del norte y del sur de la región de Machaqa. En ambas es similar el manejo y la ocupación de las tierras de pastoreo de los cerros conocidas como *anaqa, anta* o *apacheta*. Se trasladan a las *anaqas* (también llamadas cabañas) invariablemente al inicio de la temporada de lluvias (diciembre o enero), luego de terminar la siembra en los predios cercanos a la casa familiar y la comunidad. Esta migración de pequeña escala, a distancias de entre una y tres horas, se efectúa en varios viajes, llevando animales, acarreando a lomo de burro utensilios de cocina, alimentos, agua, leña y todo lo que sea necesario para permanecer allí de tres a seis meses, sin olvidar a los animales menores y domésticos. En Qupapujyu, una parte de la comunidad tiene su *anaqa* en la pampa, a la que igualmente se trasladan aunque estas tierras no queden muy lejos de la comunidad (ver Figura 2).

Al establecerse en la *anaqa*, la familia queda parcialmente aislada de la dinámica de las ferias y del pueblo. Muy pocas personas se quedan en la comunidad; únicamente las que se encargan del cuidado de la casa y la alimentación de los niños que están en la escuela, aunque es común que estos niños cubran diariamente el trayecto hasta la *anaqa*.

**Figura 2**
**Traslado a la *anaqa* o *anta* en la época de lluvias**




Este éxodo que deja atrás una comunidad casi deshabitada en realidad es parte de la estrategia económica de los aymaras. Mientras se aprovecha los pastos y el agua de lluvia en la cima de los cerros y pampas, en las parcelas cercanas a la comunidad los pastos y cultivos se desarrollan sin ser depredados por los animales. Sólo de esa manera se hace sostenible la agricultura en una región agreste, con posibilidades medioambientales reducidas y con un ecosistema de alta fragilidad y riesgo.

La diferencia entre las dos comunidades está en el periodo de permanencia. En Sullkatiti Lawaqullu el retorno se produce al cabo de unos tres meses, inmediatamente después de la finalización de las lluvias (marzo o abril) y coincide con el inicio de la época de cosechas. El retorno a Qupapujyu se da entre mayo y junio, coincidiendo con la época de las heladas: es el momento de transformar la papa en chuño.

> Venimos aquí [a la *anta* o *anaqa*] cuando comienza la temporada de lluvia, es en diciembre y si no en enero, con todo completo para comer. Enero, febrero marzo, abril, y hasta mayo nos quedamos aquí. Nos vamos a la comunidad a hacer chuño y a distribuir los rastrojos. Nos entramos abajo [a la comunidad] en junio (Hilarión Quispe, Qupapujyu).

La mayor importancia de la actividad agrícola en Sullkatiti Lawaqullu exige a las familias el retorno a inicios de la época de cosecha. En cambio, en Qupapujyu, donde la relevancia de los cultivos es marginal, los comunarios se hacen cargo de las cosechas sin necesidad de retornar, pues les conviene permanecer más tiempo atendiendo su actividad principal, el pastoreo.

En Chunkarquta, situada en una planicie con pequeños lomeríos pero sin acceso a cerros, todavía se practica el uso rotativo de tierras de pastoreo, aunque con ciertas particularidades. Al inicio de la temporada de lluvias se trasladan de la casa matriz, donde tienen sembradíos, a las tierras de pastoreo que poseen en otros lugares de la comunidad. Permanecen allí hasta los meses de mayo o junio, pues la crianza de ovejas y llamas es su actividad principal, mientras que la agricultura es secundaria, al igual que en Qupapujyu. Sin embargo, las tierras de pastoreo no están ubicadas en una sola área continua, por lo que no todos migran en la misma dirección; se trata, más bien, de un movimiento interno en el que no se produce el abandono masivo de un espacio para ocupar otro.

Estas migraciones de pequeña escala, que constituyen una costumbre ancestral, continúan garantizando la suficiente disponibilidad de pastos para todo el ciclo agrícola. El manejo y uso rotativo de tierras respetando el proceso y el ciclo natural permite la sostenibilidad de la actividad agropecuaria. Las familias no incrementan la producción alterando el ciclo natural, sino que aprovechan eficientemente los escasos recursos. Y con la próxima temporada de lluvias, la rueda vuelve a girar y el ciclo se repite.

Por otro lado, las prácticas adoptadas para reducir riesgos han sufrido algunas transformaciones como consecuencia de la convivencia con el mundo moderno. En esa perspectiva, los saberes y conocimientos derivados de la observación de los astros y los fenómenos meteorológicos se complementan o compensan con datos astronómicos y agrícolas contenidos en almanaques como el *Bristol* y especialmente en publicaciones peruanas. Pero estos datos están sujetos a reinterpretaciones; por ejemplo, las letras A, B y C, que hacen alusión a los cómputos eclesiásticos, también se toman como iniciales de 'hambre', 'buen año' y 'sequía' respectivamente, a pesar de la ortografía inexacta.

La práctica de distribuir las siembras en el tiempo y en el espacio continúa siendo otra manera de dispersar riesgos. En vez de sembrar (por ejemplo la papa) en una sola parcela grande, se la siembra en distintas

parcelas separadas espacialmente. También se siembra por etapas, una parte al inicio de la temporada de siembra y otra al final (*nayra sata* y *qhipa sata*). De ese modo se reduce la probabilidad de perder toda la cosecha; por ejemplo, una granizada no arrasa con todos los cultivos del territorio y si las lluvias se adelantan o se atrasan, siempre habrá siembras adecuadas para uno u otro caso. Este mecanismo de protección, indispensable en la región andina, distribuye los riesgos en el tiempo, en el espacio y entre distintos productos, y actúa de manera similar a un seguro que distribuye los riesgos entre muchos asegurados.

### 2.3. Vínculos entre la producción agrícola y la pecuaria

Muchos de los insumos y herramientas agrícolas se proveen internamente y rara vez se adquieren en el mercado, salvo en caso de pérdida de cosechas o de familias semiespecializadas. Una parte de la cosecha se aparta para semilla, como ocurre con la papa, la quinua, la cebada, etc. Una buena proporción de la producción agrícola se destina a la alimentación de ganado y animales domésticos, es decir, se transforma internamente y esta transformación interna de los recursos articula la agricultura con la ganadería.

En cambio, la cría de ganado suele estar orientada a la venta. Consecuentemente, hasta cierto punto, la producción de alimentos para animales también depende del mercado, como lo evidencia el hecho de que una parte de las semillas forrajeras se adquiere en las ferias locales y en la ciudad de La Paz. De igual manera, algunos productos derivados como la leche se destinan al mercado. Si bien la ganadería es el sector con mayor incorporación al mercado, sigue siendo parte integral de la economía de autosuficiencia, pues se apoya fundamentalmente en la fuerza de trabajo familiar y en el abastecimiento doméstico de las necesidades alimentarias. Además, el uso de la tracción animal en las tareas de labranza, el uso de abonos orgánicos o la utilización de la bosta como combustible en la cocina, corroboran el carácter integrado de la economía agrícola y pecuaria en el ámbito familiar.

Sin embargo, las familias están preocupadas por mejorar la calidad de sus animales ante la necesidad de incrementar sus ingresos. A pesar de que normalmente seleccionan los reproductores vacunos, ovinos y

camélidos del grupo que crían, también buscan especímenes de mayor calidad en otras regiones por iniciativa propia y a veces lo hacen con el auspicio de alguna organización no gubernamental.

## 3. Intercambio y mercados

Los mecanismos de intercambio han sufrido cambios notorios en los últimos 20 años. De los viajes de trueque se ha pasado a un sistema de transacciones monetarias de mercado y en este proceso los viajes interagroecológicos han cedido su lugar a las ferias y a los mercados urbanos. Tales transformaciones han provocado a su vez cambios en la producción, en los patrones de consumo y en los propósitos de las relaciones de intercambio.

### 3.1. Los viajes interagroecológicos

Como las unidades económicas no producen todo lo que requieren, los aymaras han recurrido desde tiempos precolombinos a diversos mecanismos para abastecerse de una variedad de productos. El estudio realizado por Ramiro Molina (1985) en Pampa Aullagas, Oruro, sobre los viajes de intercambio a los valles con llamas cargadas de sal, esclarece el papel fundamental de los mismos en la economía, y sus implicaciones sociales y culturales en el altiplano. Naturalmente, los viajes de intercambio han sido uno de los principales mecanismos de abastecimiento en la región de Machaqa.

Tradicionalmente los comunarios de San Andrés de Machaqa, y por ende los de Chunkarquta, han sido los viajeros más importantes de la región hasta finales del decenio de 1970. Recorrían regiones cercanas al lago Titicaca y los valles. Aún hoy algunas familias de Sullkatiti Lawaqullu con pocas tierras y muchos hijos viajan a las comunidades aledañas a Tiwanaku y a los valles, llevando sal a lomo de burros y llamas. Según los entrevistados, estos viajes habrían dejado de tener vigencia en Qupapujyu hacia los años cincuenta del siglo pasado.

Estos viajes eran la actividad de mayor importancia para las familias de San Andrés de Machaqa. Acopiaban con anticipación productos como

la sal (que extraían del salar de Tarquiamaya, provincia Pacajes), extraían *phasa*[5]; tejían bayeta de la tierra (tela de lana de llama u oveja tejida en telares), chalinas, costales; trenzaban sogas; preparaban cuero curtido, lana y queso.

> Lo que nos preocupaba siempre era alistar los viajes; sólo pensábamos en el viaje, en ir y llegar ... Por ejemplo, teníamos que alistar los aperos para el ganado, sogas, costales; con ese pensamiento nomás vivíamos. Eso también venía de la tradición de los padres (Plácido Quispe, Chunkarquta).

Y llegado el momento, emprendían los viajes con llamas cargadas de mercadería por alguna de las rutas tradicionales. Se puede identificar cuatro rutas:

1) **A los valles.** Se abastecían de sal en la provincia Pacajes, pasaban por Colquencha y Vilaque de la provincia Aroma para llegar a los valles de la provincia Loayza.

2) **A la región del lago Titikaka.** Se dirigían a Jiwakuta (provincia Pacajes) o a Santo Domingo para proveerse de sal y cruzando la geografía de Jesús de Machaqa llegaban a comunidades de Guaqui y Tiwanaku.

3) **Al Perú.** Pasando por Desaguadero, llegaban a poblaciones peruanas como Zepita, Pomata y Yunguyo hasta alcanzar Copacabana (Bolivia).

4) **A la otra orilla del lago Titikaka**. Llegando a Guaqui, atravesaban el lago en bote hasta el cantón Tito Yupanqui de la provincia Manco Kapac.

La ruta a los valles representaba recorridos de alrededor de 300 kilómetros, entre ida y vuelta, en tanto que las visitas a las comunidades ribereñas del Titikaka (la ruta más corta) no suponían recorridos de más de 120 kilómetros. En todo caso, empleaban de 15 a 30 días para cubrir todo el trayecto.

[5] Arcilla comestible que se prepara con sal y agua como una especie de salsa para comer con papa.

De los valles retornaban principalmente con frutas y maíz, mientras que de la región del lago lo hacían con papa dulce, chuño, oca, *kaya* (oca deshidratada), cebada en grano y haba seca. Para el intercambio se utilizaba medidas más o menos estandarizadas, entre las que la sal servía como medida de valor y los productos secos se intercambiaban en la misma proporción de peso y volumen. Sin embargo, estos estándares tenían un papel simplemente referencial y estaban sujetos a variaciones debido a factores extraeconómicos.

> Cuando se trata de producto seco, como el grano con cáscara y chuño, se hace el trueque en la misma cantidad e incluso ... como el grano tiene cáscara, saben aumentar con dos o tres dedos ... Saben aumentar diciendo que andar así es sacrificado ... Otras personas saben decir "te estoy dando bien nomás" ... Hasta de ocultas del hombre o de la mujer —mientras va por ganado— saben aumentar el hombre o la mujer (Plácido Quispe, Chunkarquta).

Sin duda la solidaridad jugaba un papel importante en el intercambio. No sólo interesaba la capacidad de pago, pues también se tomaba en cuenta otros factores como el esfuerzo del viajero, los resultados de las cosechas y el grado de necesidad de la contraparte.

Estos viajes con caravanas de llamas para cubrir distintas zonas agroecológicas decayeron con la aparición de los primeros camiones como medio de transporte. En la actualidad los viajeros son mayormente agricultores y pastores. Las ferias semanales y anuales han cobrado fuerza como centros de intercambio en especie y por medio del dinero, lo que ha dado lugar a nuevas relaciones económicas y a una reconfiguración de las actividades económicas familiares, como lo testimonia un comunario:

> Hoy las cosas han cambiado, nuestro sustento son los animales que criamos, como llamas ovejas y vacas. Vendemos y con eso nos compramos los víveres. Compramos arroz, azúcar, harina de maíz ... [y] afrecho para animales (Manuel Plata, Chunkarquta).

Más aún, las relaciones mercantiles ya no giran en torno a los viajes de intercambio y los lazos sociales de compadrazgo y amistad entre familias de distintas regiones han desaparecido. Paralelamente, y con la apertura de carreteras para el transporte motorizado, los antiguos destinos

comerciales de las caravanas viajeras han sido gradualmente sustituidos por las ciudades de La Paz y El Alto.

### 3.2. Las ferias semanales y anuales

En las distintas comunidades, las ferias semanales se han constituido actualmente en el eje principal del comercio regional. Los comunarios acuden a estos puntos de reunión de comerciantes y compradores con el fin de abastecerse de distintos artículos (azúcar, arroz, fideos, pan, verduras, especias, pescado, etc.) y también para vender sus productos (queso, huevos, carne de cordero, cuero y lana de llama, entre otros). Los viajeros de antaño —ahora agricultores y pastores— han dejado el trueque y acuden al mercado con el afán de monetizar sus productos. Como señala Ana María de Quispe, una comunaria de Qupapujyu:

> Acá hay todavía alguna producción y eso es suficiente para vivir ... aumentamos comprando de ferias; se vende animales y con lo mismo se compra azúcar, harina y otras cosas. Ya no se va a pueblos lejanos a buscar comida.

Según el *Diagnóstico socioeconómico 2000* de Jesús de Machaqa (Marka de ayllus..., 2000), de los diecisiete productos que componen la canasta alimentaria básica, al menos seis (arroz, fideos, pan de batalla, azúcar y aceite comestible) no son de producción familiar local y deben ser adquiridos en el mercado con los ingresos monetarios provenientes de la venta de ganado vacuno, ovino y camélidos.

Aunque está fuera de los límites de Machaqa, la feria de Desaguadero, que se celebra dos veces a la semana (martes y viernes), es la de mayor dinamismo en la región, por su vínculo directo con la ciudad de La Paz y con el comercio peruano. Junto con la feria de Awallamaya, es la feria semanal más importante para Chunkarquta. Los varones de esta comunidad van hasta determinado punto en sus bicicletas, las ocultan entre pajonales y toman el transporte público hasta Desaguadero. Los de Sullkatiti Lawaqullu acuden a las ferias de la comunidad vecina de Kalla Baja y a las de Jiwakuta, Yawriri, Qhunqhu y Tiwanaku. Los de Qupapujyu asisten los jueves a la feria de Wila Willk'i, en la frontera con el Perú, y los domingos a la feria del pueblo de Santiago de Machaqa.

Las ferias anuales se caracterizan por ser más grandes —involucran a otras comunidades— así como por la compraventa de utensilios e insumos para la producción agrícola y de ganado mayor. Además, en estas ferias aún persiste el trueque. Se permuta herramientas de trabajo (arados, yugos, madera de chonta), semillas, piezas de cuero, lana, hilados, tejidos, ollas de barro, ganado, etc. Otras ferias importantes para los machaqueños son la de San Pedro (el 29 de junio) en Jesús de Machaqa, la feria de Santiago (una semana antes del 25 de julio) en Guaqui, la feria de san Bartolomé (una semana antes del 24 de agosto) en Jiwakuta, la feria de la Natividad (la semana precedente al 8 de septiembre) en Guaqui, la feria de la Exaltación (el 14 de septiembre) de Santiago de Machaqa, la feria de la Merced (una semana antes del 24 de septiembre) en Nasak'ara (Nazacara) y la feria de san Martín (el 6 de noviembre) en Pisacoma, Perú. Las ferias se celebran generalmente unos días antes de las fiestas patronales y la mayoría tienen lugar en el segundo semestre del año, coincidiendo con el inicio de la época de siembra.

En las distintas ferias participan las *rescatiris*, mujeres dedicadas a la intermediación comercial y estrechamente vinculadas a los mercados urbanos. Acopian queso, carne de cordero y huevos a precios que los comunarios consideran ínfimos e inaceptables. Las *rescatiris* establecen una relación de tipo clientelar con los comunarios, y se ponen de acuerdo entre ellas para imponer sus términos. Si una comunaria se queja por el precio es inmediatamente rechazada y difícilmente aceptada por otra *rescatiri*. Por ello, los entrevistados afirman que la intermediación de las *rescatiris* es negativa para los productores, que recurren a las transacciones comerciales con el fin de diversificar su consumo mediante la monetización de sus productos, en tanto que las intermediarias pretenden obtener utilidades y ganancias.

En este contexto, la práctica del trueque ha perdido su dinamismo, limitándose a pocos productos y sobre todo en las ferias anuales. Los productores de otras regiones agroecológicas ahora exigen dinero a cambio de sus productos, que tradicionalmente estaban sujetos al trueque, y solo aceptan con restricciones la permuta que les proponen los machaqueños. En palabras de Plácido Quispe, comunario de Chunkarquta:

> Cuando se dice "he traído lana para hacer trueque", los otros contestan diciendo que ya no han traído para cambiar sino para vender ... ahora traen para [obtener] dinero.

El debilitamiento del trueque guarda una relación estrecha con el contexto general del sistema económico. En primer lugar, el dinero como medio de cambio y medida de valor facilita y aumenta el intercambio de bienes. Al comunario le basta con acudir a las ferias a ofrecer sus productos, recibir dinero y usarlo para comprar los artículos que necesita. En segundo lugar, los productos tradicionales como lanas naturales y tejidos (piezas de bayeta, costales, sogas) que los viajeros ofrecían en trueque, ahora han sido desplazados por sustitutos de materiales sintéticos más baratos y durables; por tanto, ya no son objeto de intercambio. Finalmente, el trueque ya no es beneficioso para los productores de los valles o de regiones con mayores ventajas agrícolas porque sus productos encuentran mejores alternativas de realización comercial en mercados más amplios como los urbanos donde, por ejemplo, la papa, el chuño, el maíz y las frutas tienen demanda constante. Además, resulta imposible competir con los bajísimos precios de la sal ofertados en mercados y ferias por comerciantes que la transportan en camiones a costos muy reducidos.

Paralelamente al debilitamiento del trueque y de los viajes de caravanas de llamas, han desaparecido las antiguas relaciones de compadrazgo y amistad que los viajeros solían mantener en distintas regiones. El intercambio en mercados y ferias se lleva a cabo fuera de la cotidianidad del hogar, aspecto que excluye la existencia de relaciones basadas en la reciprocidad y la solidaridad.

En definitiva, el sistema del trueque como forma de acceso a otros productos y como mecanismo de redistribución del excedente entre distintas regiones ecológicas ha dejado de funcionar o, en todo caso, ya no tiene la misma importancia que antes. El mercado asume de manera más eficiente la diversificación y el intercambio de productos, pero al mismo tiempo se encarga de que la redistribución se realice sólo en función de la capacidad de compra, sin tomar en cuenta la necesidad del otro.

### 3.3. Transacciones con el mercado urbano

Las comunidades de la región de Machaqa se relacionan principalmente con las ciudades de El Alto y La Paz. La carretera ripiada La Paz-Santiago de Machaqa es la principal vía de acceso para los comunarios de San Andrés y Santiago de Machaqa. El Alto está a unos 90 km de Sullkatiti

Lawaqullu, a unos 120 km de Chunkarquta y aproximadamente a 160 km de Qupapujyu. Los comunarios de Sullkatiti Lawaqullu disponen de dos a tres buses diarios para el viaje; los de Chunkarquta sólo disponen de dos servicios semanales (domingos y jueves para la ida y martes y sábados para la vuelta), en dos o tres buses cada vez; los de Qupapujyu no disponen de servicios de transporte hasta la misma comunidad, por lo que en la víspera tienen que caminar los 15 km que los separan del pueblo de Santiago de Machaqa para abordar cualquiera de los dos buses del servicio diario.

La carne de cordero y de llama son los principales productos que se llevan a los mercados de La Paz y El Alto. De las tres markas, San Andrés de Machaqa es la más orientada a la provisión de carne de cordero a los mercados urbanos, pues es una región que se caracteriza por la crianza de ganado ovino. Las cifras de la encuesta corroboran lo anterior, ya que el comercio ocupa en Chunkarquta casi la quinta parte (17%) del total de la fuerza laboral, frente al 12% de los otros dos estudios de caso. Las familias de Qupapujyu y de Santiago de Machaqa venden sobre todo carne de llama, mientras que las de Sullkatiti Lawaqullu también llevan carne de cordero y quesos en menor proporción, y su principal fuente de ingresos es el ganado vacuno que en ferias regionales se vende vivo a los intermediarios y carniceros conocidos como *mañazos.*

En los centros urbanos suelen vender la carne a las *rescatiris*, que esperan la llegada de los buses en las paradas de Villa Adela, en El Alto, y en la zona del Cementerio, en La Paz. Abordan inmediatamente a los ocasionales vendedores, pagando entre 6 y 8 Bolivianos por kilogramo de carne, según las condiciones del mercado y la calidad del producto. En estas transacciones es frecuente que las compradoras engañen a los comunarios valiéndose de romanas o romanillas alteradas que indican menos peso, y de juegos de manos que producen el mismo efecto.

Los comunarios no participan en los mercados urbanos solamente como vendedores. Para ellos, el mercado urbano representa la oferta de gran diversidad de artículos. Con los ingresos obtenidos por la venta de la carne adquieren artículos de primera necesidad para la familia.

> ... todos vamos a La Paz, donde vendemos carne de oveja y compramos productos de primera necesidad como pan, azúcar, harina, arroz. Hoy ya hay movilidad, antes no había, se iba con animales nomás (Manuel Plata, Chunkarquta).

Asimismo, es en la ciudad donde se compra materiales de construcción y otros artículos varios. En las proximidades de las paradas de los buses provinciales se instalan multitud de tiendas de ferretería, mercados de frutas y verduras al por mayor conocidos como tambos y los vendedores ambulantes ofrecen diversidad de objetos y utensilios.

## 4. Articulación con el sistema económico mayor

El Decreto Supremo 21060 de 1985 marca en Bolivia el retorno del capitalismo y la transición de un Estado intervencionista al modelo económico liberal. El programa de ajuste estructural se caracteriza por la aplicación de reformas estructurales para preservar la estabilidad económica, reducir el papel del Estado en el aparato productivo y estimular el crecimiento económico con la liberación casi completa de los mercados de bienes y servicios, financieros, crediticios y laborales. Los objetivos de estabilización de la hiperinflación y reforma estructural de la economía se apoyaron en severas medidas de ajuste fiscal y monetario, provocando una recesión productiva y el despido de más de 25.000 trabajadores del sector de la minería estatal (Grossman, 2000).

Estas reformas han producido impactos importantes en el sector rural andino. Con la apertura de mercados, las ya existentes diferencias de ingreso y productividad entre la agricultura de subsistencia y la comercial se han profundizando (Demeure, 1999). En el escenario rural es notorio el impacto de la Ley de Participación Popular de 1994, que inicia un proceso de descentralización y redistribución de los recursos estatales a partir de los municipios. Asimismo, la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA), gracias a las movilizaciones campesinas, reconoce la pequeña propiedad y el "solar campesino" como indivisible, inembargable y exento de impuestos, declarando a las tierras comunitarias de origen (TCO) como inalienables, indivisibles y colectivas. Estas dos leyes pretenden apoyar la inserción del aparato productivo rural en el mercado competitivo, aunque la Ley INRA no propicia la creación de mercados de tierras, de capitales ni de crédito.

Pero en las comunidades ha habido desde siempre una franca aversión a la mercantilización de tierras por temor a una pérdida del control comunitario sobre la propiedad de las tierras y al pago de tributos. La visión

del Estado de crear mercados competitivos entra en conflicto con la de los comunarios que ante todo buscan seguridad en el derecho de propiedad sobre la tierra.

### 4.1. Referentes urbanos en la percepción de la economía rural

Las experiencias migratorias han influido en el modo de pensar y percibir de la comunidad. Los migrantes que retornan a la comunidad juzgan el nivel de vida material a partir de patrones de comparación urbanos. Sin embargo, en esta comparación campo-ciudad resaltan otros aspectos de la vida rural valorados como positivos.

> En el campo la vida es tranquila, aquí se puede vivir cultivando y criando ganado. En la ciudad es puro trabajo, [para todo] es plata; si no trabajáramos ¿con qué viviríamos en la ciudad? ... Yo puedo morir [si viviera] en la ciudad ... Aquí vivo libre, no hay peligros (comunario de Sullkatiti Lawaqullu).

> Lo que es bueno en el campo es que, a diferencia de la ciudad, no se paga de agua ni de luz ni de leña; eso da tranquilidad. Hay *t'ula* para combustible, hay agua; como no tenemos luz [eléctrica], eso no se paga. La tierra produce nomás también, no es suficiente como para el comercio pero alcanza para la subsistencia familiar, eso está bien. En el campo no se gasta tanto dinero como en la ciudad (Julio Quispe, Qupapujyu).

La desventaja material se compensa, en cierto grado, con la seguridad derivada de la vida en comunidad, así como con la disponibilidad de recursos no mercantilizados para satisfacer las necesidades elementales. Pero también es evidente que los términos de la relación de la economía regional con la economía urbana de libre mercado son aún más desfavorables que hace catorce años, tal como se puede observar en el Cuadro 2.

El Cuadro 2 compara las cantidades de ciertos artículos (aceite comestible, arroz, azúcar, fideos y pan de batalla) que se podía adquirir con el producto de la venta de un cordero o de un kilogramo de carne de llama en las ferias de la región de Machaqa a precios vigentes en 1987 y 2001. Prácticamente en todos los casos hubo una evolución desfavorable para los productores de carne, siendo de mayor importancia las pérdidas con

respecto al aceite comestible (54%). La pérdida del poder adquisitivo de la carne de cordero frente a estos artículos de consumo básico, es mayor que en el caso de la carne de llama. Por consiguiente, las familias que se dedican a la cría de ganado ovino serían las más afectadas. En general, los artículos que compran las familias se han encarecido respecto a sus principales productos de venta y fuente de ingresos.

**Cuadro 2**
**Deterioro de los términos de intercambio de la carne de cordero y de llama frente a otros artículos. Región de Machaqa**
**(1987-2001)**

| Artículos de la canasta familiar | Lo que se puede adquirir con la venta de: | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | un cordero | | | un kg de carne de llama | | |
| | 1987 | 2001 | variación | 1987 | 2001 | variación |
| Aceite comestible (litros) | 13 | 6 | 54% | 2 | 1 | 50% |
| Arroz (libras) | 31 | 29 | 6,5% | 5 | 5 | 0% |
| Azúcar (libras) | 40 | 29 | 27% | 6 | 5 | 20% |
| Fideos (libras) | 40 | 25 | 8% | 6 | 4 | 33% |
| Pan de batalla (unidades) | 286 | 175 | 39% | 43 | 30 | 30% |

Fuente: Elaboración propia con datos del *Diagnóstico de San Andrés de Machaca*. CIPCA, 1988.

Entonces, para mantener el mismo nivel de consumo de 1987, las familias ahora tienen que criar y vender más animales o, si mantienen fijo el nivel de producción familiar, deberán reducir sus compras. Las estrategias para compensar la pérdida de poder adquisitivo se han orientado a incrementar el volumen de ventas a costa del autoconsumo y del capital económico familiar, pues como declara una comunaria de Qupapujyu, "antes no era necesario el dinero, había dinero pero no era importante. Ahora se vende bastantes animales". Por tanto, ante los crecientes requerimientos de recursos monetarios, en los últimos diez años se ha acentuado la migración, sobre todo en las markas de San Andrés y Santiago de Machaqa, precisamente porque la actividad principal de éstas es la crianza de ovejas y llamas.

### 4.2. Vestigios de los proyectos de desarrollo

A lo largo de los últimos años ha sido muy notoria en las comunidades la presencia de distintas entidades gubernamentales y organizaciones no gubernamentales (ONG) que pretenden apoyar el desarrollo agropecuario. El paso de las ONG por las comunidades queda patente en diferentes tipos de infraestructura como baños antisarna, letrinas, pozos de agua con bomba manual, invernaderos, granjas lecheras y otras, que en muchos casos han sido abandonadas. Según los entrevistados, las razones del abandono y decadencia de estos proyectos estarían relacionadas con la falta de unidad de los comunarios y su falta de capacidad de gestión empresarial.

> no somos [todos] iguales, otros quieren trabajos conjuntos pero también hay personas, aunque pocas, que desmoralizan; hay gente que acuerda algo y busca hasta conseguir [sus objetivos], como los gringos ... Nosotros a veces somos lentos y desordenados (comunario de Sullkatiti Lawaqullu).

La gente está acostumbrada a vivir con la tierra y animales, no hay tiempo. Había curtiembre, telares, tejidos y todo eso; también han capacitado, eso han manejado y después no hubo entendimiento y fracasó (Julio Quispe, Qupapujyu).

Según los comunarios, las actividades productivas organizadas con enfoque empresarial han fracasado, entre otras cosas, por problemas de organización, administración y manejo financiero. Uno de los entrevistados afirma: "los ricos saben manejar dinero, nosotros no".

En definitiva, los proyectos de carácter productivo impulsados en los últimos años —sobre todo por las ONG— han sido abandonados. En Sullkatiti Lawaqullu, los invernaderos dedicados a la producción de lechugas para el mercado funcionan parcialmente; los invernaderos de Qupapujyu han dejado de producir para el mercado (en algunos se siembra hortalizas y papa para consumo familiar) y, por último, en Chunkarquta no se ha implementado ningún proyecto nuevo en los años recientes. Sin embargo, en las comunidades se seguirá manejando la idea de "proyecto", concebido como una forma de conseguir recursos económicos antes que como mecanismo de respuesta a los problemas productivos.

Las concepciones iniciales de las prácticas comunitarias de ayuda mutua han servido de inspiración a distintos proyectos y planes de desarrollo. De ahí nacieron, por ejemplo, las "Unidades de Producción Comunitaria" o "Comunidades de Trabajo (CIPCA, 1992). Estas iniciativas tomaron como unidades de producción a una o más comunidades, pero al final no funcionaron a causa de desinteligencias y susceptibilidades en torno a la asignación de recursos y trabajo entre los miembros. Asimismo, la poca viabilidad técnica y económica de los proyectos ha contribuido de forma decisiva al fracaso de los mismos.

Los intentos de transformar abruptamente la agricultura tradicional en una agricultura comercial no han prosperado, pero en las comunidades ha arraigado la idea de mejoramiento y crecimiento mediante el aumento de la competitividad mercantil y la productividad. Los comunarios jóvenes están convencidos de que las alternativas de una vida mejor en la comunidad implican necesariamente una mayor participación en los mercados, vínculos con centros urbanos, y que los recursos municipales se destinen a proyectos productivos y no a construir más sedes sociales o a empedrar calles y plazas.

> Que se consolide un matadero con carácter empresarial a nivel provincial, [para que la carne de llama] se pueda exportar ... ese es mi pensamiento ... no estar totalmente rezagado en el campo, sino también estar un tanto en la ciudad (Cipriano Quispe, Qupapujyu).

En los últimos tres años la atención se ha volcado a los denominados "proyectos productivos" de los municipios. Jesús de Machaqa, al cabo de tantos años demandando la creación de una nueva sección municipal, alcanzó su propósito gracias a la fortaleza de su organización sociopolítica y a sus argumentos de carácter sociocultural. San Andrés de Machaqa, que de manera casi imperceptible había estado buscando constituirse en municipio, al final también lo logró. Por su parte, Santiago de Machaqa es la primera sección municipal de la provincia José Manuel Pando. Así, las tres markas "hermanas" han mejorado sus perspectivas en cuanto a una mayor disponibilidad de recursos a partir de las elecciones municipales de 2004.

# 4. Valoraciones subjetivas

## 1. La persona o *jaqi* como unidad socioeconómica básica

A lo largo de las etapas de su desarrollo biológico (niñez, adolescencia, juventud y madurez), una persona va acumulando saberes y conocimientos. El sistema educativo formal se encarga de esa función a partir de la educación primaria, continuando con la secundaria y culminando con la universitaria. En esta lógica, el desempeño de cada uno es una cuestión enteramente individual y por ello también son personales los triunfos obtenidos.

En cambio, en la sociedad andina la trayectoria de las personas no reviste un carácter puramente individual, sino que está ligada a la comunidad. Nadie hace su trayectoria por sí solo: el ayllu ya tiene preparado para cada quien un camino o *thakhi* que el *jaqi* deberá recorrer a lo largo de su vida. Así, en la sociedad andina la persona hace a la comunidad, y recíprocamente, la comunidad hace a la persona. A su vez, esta relación entre *jaqi* y comunidad está mediada por los entes tutelares (*achachila*) y por la madre naturaleza (*Pachamama*), a los que se invoca con el fin de asegurar la obtención de los recursos necesarios para la subsistencia.

### 1.1. El proceso de crecimiento personal del *jaqi*

Un aymara llega a ser plenamente *jaqi* o persona, con todos sus derechos y obligaciones, en el momento en el que contrae matrimonio o *jaqichaña,* que de hecho determina el paso a la "mayoría de edad". "Al formar un

nuevo hogar, el nuevo y nueva *jaqi* adquieren también su derecho a un conjunto de terrenos desprendidos del patrimonio de su antiguo hogar. A cambio de estos terrenos la comunidad espera de la nueva familia el cumplimiento de una serie de cargos y obligaciones para beneficio de todos" (Carter y Albó, 1988: 470).

Como dice Simón Yampara (2001: 118-189), "lo importante es que en este acto ritual de la *jaqichaña* está la '*iwxa'* (encargo o consejo y/o recomendación), por familias cercanas y lejanas [...] 'Como gente te vas a levantar, te vas a levantar hacia adelante'. Se enfatiza y augura en el 'vivir bien' '*Qhipha nayra uñtasisaw qamapxata*' ('mirando y fijándote por detrás y delante van a vivir'), 'mucho cuidado con los tropiezos'". Este ritual de la *iwxa* es un componente simbólico que marca una diferencia esencial con las ceremonias nupciales típicas del ámbito urbano moderno, donde por ejemplo son importantes los regalos y la torta, dice este autor.

Para don Manuel Mamani, de Chunkarquta, el momento en que alguien se hace *jaqi* y se convierte en *chacha-warmi* (marido y mujer) es la expresión de la plenitud de la persona humana, de ahí la importancia de la recomendación o *iwxa*:

> Cuando nos hacemos personas (*jaqichasiña*) recibimos muchas recomendaciones de los padrinos y de las personas mayores para seguir ese mismo camino; por eso la gente también nos va respetar. A los hijos, de igual manera, hay que recomendar.

En el plano de las responsabilidades, tanto las familiares como las comunales, "la mujer se encarga de los hijos en la casa, el hombre va al viaje por los víveres, va a los trabajos, hace adobes; a veces va de músico por dinero para los gastos de la casa, para hacer educar a los hijos", continúa don Manuel.

Por otro lado, la pareja o *chacha-warmi* interviene en la formación de sus hijos a partir de la primera infancia, transmitiéndoles —desde la práctica— todos los códigos de la cultura:

> Nos inculcaban según la edad: así, cuando somos niños nos decían que hay que cuidar bien los ganados, hay que pastearlos y llevarlos al agua. Cuando ... [somos] niños nos enseñan la manera cómo se debe cuidar los animales por pasos, sobre todo ponían énfasis en los detalles del cuidado de la oveja desde cuando

nacen (a veces la madre deja a la ovejita, entonces se cría como *chita* (huérfano) y hay que hacer[las] mamar de las ovejas que han ... [perdido] sus crías o de las que han dejado a sus crías). Nos decían los papás: "así tienen que hacer cuando sean grandes y tengan familia, tienen que cuidar los ganados, no toda la vida van a estar con nosotros". Cuando somos pequeños vamos al cuidado de los ganados entre dos o con los hermanos mayores o con los padres, y cuando ya somos grandes vamos solos (Plácido Quispe, Chunkarquta).

Otra de las responsabilidades del *jaqi* es la de procurar el sustento familiar. Se trata de una tarea compartida en pareja y que encierra su propia riqueza. Por ejemplo, mientras la mujer se quedaba en la casa responsabilizándose de la marcha de todos los asuntos domésticos y del resto de la economía familiar, los largos viajes de intercambio de productos correspondían normalmente al hombre. Tales actividades juegan un papel fundamental en la formación del futuro *jaqi*, pues los/as niños/as solían ir como ayudantes o *chinta.* En palabras de doña María Quispe Huayta: "Sí, he ido de *chinta*, ... cuántas veces hemos dado vueltas a la región de Qhapia (Ccapia) en el lado peruano, a Jesús de Machaqa, Tiwanaku, Batallas, ...".

Aquí se puede notar que la formación de los jóvenes se basa en la conjunción de la teoría y la práctica, o lo que Medina (1997) denomina la consigna de "aprender haciendo". Se trata se transmitir todos los saberes relativos al manejo de los escasos recursos. Sin embargo, como se ha dicho, estos aspectos están entrando en una dinámica de cambios, debido al contacto con la sociedad moderna y con la escuela. Por ejemplo, respecto a la controversia de si la mujer debe ir a la escuela o no, doña Gumercinda Catunta, de Chuqurusi, Santiago de Machaqa, relata:

... y ellos me decían: "hijita, si tú entras [a la escuela], vas a salir [de allí] con *wawa* ... preferían que esté al lado de ellos aquí en Machaqa. ... por esa razón, mil veces les agradezco a mis padres que ... siempre me han sabido encargar estas cosas.

Aquí la *iwxa* trasciende el ámbito estrictamente familiar para invadir la esfera de la escuela, donde eventualmente las mujeres pueden tener problemas. Del mismo modo, una de las preocupaciones en Sullkatiti Lawaqullu deriva del hecho de que los *jaqis* están empezando a ejercer

los cargos comunales desde muy jóvenes. Tradicionalmente se accedía a estos cargos de manera paulatina, como se desprende del testimonio de don Andrés Calle Triguero:

> ... algunos llegan a realizar el cargo de *mallku* muy jóvenes (*sullkawiri*), sin un camino bien diseñado y por tanto con escasa experiencia ... Antes hacían otras tareas previas (cabezas, fiestas y otras), [y] con esa experiencia asumían el cargo; hoy en día no hay el periodo previo, quizá porque ... no hay [suficientes] personas aceptan el ejercicio de los cargos [siendo] muy jóvenes o muy mayores. A mi modo de ver, [lo ideal] sería analizar y elegir siempre personas con algún recorrido, sobre todo para los cargos de *mallku* originario y *jilïr mallku*, para que la comunidad tenga un correcto camino.

### 1.2. Conflictos y complementariedades

Las valoraciones subjetivas expresan el modo propio "de sentir o de pensar" o el "mundo de la vida" donde se desenvuelve la persona. Por eso "el mundo de la vida es subjetivo", pero está en interacción con los demás, y "no es un mundo privado o particular, sino todo lo contrario: es *intersubjetivo, público, común*" (Mélich, 1996: 36). Dentro de las comunidades de Machaqa, esta subjetividad se puede expresar de muchas maneras, a veces en una tensión entre lo moderno y lo tradicional.

> Hoy en día es necesario el dinero, hay necesidad de comprar ropas, sobre todo los jóvenes ya se están olvidando hacer ropas, considero el avance de la ciencia, hay dinero o consiguen dinero: eso les estimula más ..., es necesario reflexionar [sobre si] es necesario tener excedentes o no, hay que tener conciencia de que el dinero lleva a malos caminos... (Alberto Calle, Sullkatiti Lawaqullu).

Los conocimientos narrados continuamente son fruto de la acumulación de experiencias, vivencias y de la integración a los sistemas formales y oficiales de transmisión de conocimientos como la escuela. En contraposición, como en una especie de lucha por imponerse, intervienen las fuerzas internas de las tradiciones expresadas en valores, imágenes y símbolos, que no se diluyen a pesar de las presiones externas que cada persona debe soportar:

> ... a mis 16 años me he ido a la ciudad como empleada, incluso allí hemos sido llamadas empleadas domésticas, entonces esa "domesticación" me hacía pensar muchas veces ¿por qué doméstica?, ... ¿somos salvajes o qué?, entonces esos casos incluso donde yo trabajé, cómo vivía la gente y como vivía yo aquí, mi familia cómo vivía (Gumercinda Catunta, Chuqurusi).

Según el esquema de *chacha-warmi,* la pareja hombre-mujer es una unidad, pero quien la representa más visiblemente en la comunidad y en el ámbito familiar como portavoz es el *chacha* o varón. No obstante, desde la óptica de la mujer se ha planteado críticas a este esquema tradicional, como muestra el testimonio una comunaria de Chunkarquta

> Ellos nomás hablan como personas mayores [sólo] por ser hombres ... [y] nosotras aceptamos, de esa manera se hace. Nosotras fácilmente no podemos hablar dentro [de un grupo de] hombres, porque nosotras andamos sujetas bajo el hombre.

Esto también expresa un aumento de la participación de las mujeres en relación con la de los hombres, pese a que estos últimos siempre han tenido mayores posibilidades de educarse y relacionarse con instancias estatales, oficinas dependencias burocráticas, etc., y por ello les es más fácil participar en las asambleas comunales.

Otro ámbito donde se puede manifestar la conflictividad es en torno a la posesión de la tierra, debido a la normatividad colonial que establecía varias categorías de *jaqi:* originarios, agregados y forasteros. Esta jerarquización interna se reflejaba en una segregación que impedía a algunos acceder al cargo de autoridad mayor del ayllu y a más tierras.

Según nuestro entrevistado Manuel Mamani, el derecho al cargo de *jilaqata* estaba reservado para los que eran reconocidos como originarios y descendientes de *jilaqatas*. A los que no cumplían tales requisitos se les decía:

> ... que sus padres no saben hacer [el cargo], que no conocen ese camino, y que "primero vayan a limpiarse el moco" y que "vayan al río a lavarse la cara"... Mientras que a los hijos de las personas que saben hacer ese cargo fácilmente les llega el turno y se visten de *jilaqata,* pero las personas que no tienen esa tradición no acceden a ese cargo.

Como vemos, el aymara también presenta una faceta individualista, que aflora cuando se constata que hubo jerarquización en el acceso al ejercicio al cargo de la autoridad comunal. Sin embargo, con el tiempo, la comunidad ha sabido asimilar esas eventuales diferencias. A esa necesidad del aymara de vivir en grupo o en comunidad podríamos añadir la lógica de la organización sociopolítica donde participan todos, aun si sólo fuera para garantizar el derecho de acceso a la tierra.

Respecto al faccionalismo, podría decirse que es un fenómeno contemporáneo que cobró entidad sobre todo a partir de 1952. En suma, se trataría de una tendencia que se acentúa desde que la realidad rural sufre el impacto de las transformaciones estructurales de carácter sociopolítico y económico. En esta perspectiva, Albó (1985: 54-65) anota cuatro factores desencadenantes de los conflictos que desembocarían en el faccionalismo: 1) el acceso a recursos naturales, 2) la política, 3) la religión y 4) la relación con los ex patrones.

### 1.3. El *thakhi*

El *thakhi* es un proceso que comienza cuando se forma la pareja o *chachawarmi* y continúa con el cumplimiento de distintas responsabilidades que la comunidad le va asignando a lo largo de su vida. Esta práctica presenta rasgos peculiares en cada una de las tres comunidades estudiadas.

En Sullkatiti Lawaqullu se distingue la etapa de "encauce" del recorrido de la del *thakhi* propiamente dicho. La primera se refiere a la iniciación de los jóvenes ("hacer fila") para entrar al "camino", la segunda etapa es el ejercicio pleno de las distintas responsabilidades en la comunidad, que culmina con el ejercicio de la máxima autoridad: ser *mallku* de la comunidad o ayllu.

Por otro lado, en Chunkarquta asocian el *thakhi* al cargo mayor de *jilaqata* (autoridad) del ayllu. Los pasos previos para acceder a este cargo son el cargo de "estandarte" (el que debe encender 12 faroles en la fiesta del Rosario), el de preste y el postillonaje (correo).

En cambio, en Qupapujyu se pudo evidenciar que al hablar de *thakhi* se refieren al sistema de cargos del sindicalismo agrario, donde predomina la elección democrática de los mismos. El sistema tradicional de los cargos de *jilaqata* estuvo vigente hasta 1952, pero fue sustituido

rápidamente por el sindicalismo. No obstante, desde 1998 se vive un proceso de "reconversión" de las organizaciones sindicales al sistema de ayllus y comunidades originarias.

Las personas construyen un camino, un *thakhi*, pero también el camino está diseñado para contribuir a la formación de los comunarios como personas a través de los cargos; así, quienes no han pasado por estos cargos son considerados *yuqalla,* es decir inmaduros, jovenzuelos, que aún no están preparados para integrarse a la comunidad como miembros plenos, independientemente de su edad cronológica.

En Sullkatiti Lawaqullu, como en todos los ayllus originarios de la marka de Jesús de Machaqa, existía una presión rigurosa de la comunidad para el cumpliemiento del *thakhi*; era un proceso largo que podía durar hasta la vejez, como ilustra el relato de doña María de la Paz Pairumani a partir de su experiencia personal:

> Antes había el *chhiphi*[1], que se iniciaba en la fiesta del Rosario. Le asignaban el lazo[2] [y tenía] que ofrecer [alcohol] puro [durante] unos seis o siete años y así cada año hasta que llegue el turno o el *thakhi*; había que asumir sin dudar ... Al concluir la siembra en *jayma* [trabajo comunitario], empezaba el *jaquraña*[3] (que es entrega e inicio del *thakhi*) con el rito del *t'inqhu*[4], gritando *¡jallalla!, ¡jallalla!* [5], en plena pampa. Después, en su silla u oficina, el [nuevo] *mallku* empezaba a calmar los ánimos y ... [pronunciaba] el discurso de reconocimiento a la comunidad ("comuna *wawanaka*"). ... [Un] grupo de ocho [personas] hemos iniciado el *thakhi* y [lo hemos]concluido después de casi cuarenta años.

A través de este testimonio vemos que la comunidad tenía un sistema estructurado de incorporación y "encauce" de los nuevos comunarios. La obligación de asumir el cargo —con sus cuatro etapas claramente establecidas— era prácticamente ineludible. Los aspirantes debían inscribirse en la fiesta del Rosario a cada una de estas etapas y se les imponía un chicote o lazo como señal de reconocimiento y autoridad.

1 *Chhiphiña*: habilitarse como candidato para optar al cargo de jefe de la comunidad.
2 Lazo o chicote que se colocaba a las personas que iniciaban el *thakhi*. Debían bailar con el chicote cruzado en el pecho durante los seis o siete años que ofrecían puros (alcohol para las libaciones ceremoniales) en la fiesta.
3 *Jaquraña*: relevo.
4 *T'inqhu*: combate ritual a empujones y golpes con el pecho.
5 *Jallalla*: exclamación (¡viva!).

Este sistema tradicional desapareció por espacio de unos 10 años con la imposición de las prácticas del sindicalismo campesino, pero en la actualidad se está recuperando —en principio se sigue acudiendo al sistema para reglamentar los cargos en la comunidad—, aunque de una forma más sencilla y menos exigente. Según don Héctor Triguero, de Sullkatiti Lawaqullu, "antes iba por tandas, eso era bueno, era como una escuela, iba en orden; ahora incluso llegan a realizar directamente el cargo de *mallku,* existen tropiezos ... Ahora nosotros hemos vuelto al sistema del *thakhi* con las nuevas correcciones".

El concepto de *jaqi* o *chacha-warmi* sigue siendo el concepto ordenador de las relaciones sociales en las tres comunidades estudiadas. Sin embargo, tanto la inserción de las mismas en la sociedad global como las coyunturas históricas han dado lugar a cambios en la percepción de los propios comunarios. Antes el *jilaqata* era bien respetado: "había que saludar[lo] de lejos y arrodillarse", dice don Ramón Gómez, de Chunkarquta. Otro testimonio señala:

> ... el *mallku,* o sea el *jach'a jilaqata,* tenía su *q'ipi* y además ... llevaba alcohol, su cesto de coca. Su *q'ipi* lo deja sólo cuando duerme, de día siempre está cargado; de la misma forma, la mujer lleva su *awayu*, su *iskayu*, su rebozo, su *phant'a* [que cubre la cabeza]. La ropa está puesta todo el año sin sacarse, la ropa simboliza que el *jilaqata* es el que cuida la comunidad, por eso la gente critica si se saca la ropa, dicen que está abandonando la comunidad, si se saca siquiera un rato la ropa de *jilaqata*. Ahora nada de eso queda (María Quispe Huayta).

Pero la función de las autoridades ha cambiado, así como su imagen a los ojos de los comunarios. La simbología de la indumentaria de autoridad ya no está clara y más bien expresa la coexistencia de lo tradicional y lo moderno. Asimismo, las ceremonias rituales ya no tienen el mismo peso que antes, como se nota nítidamente en el caso de la comunidad de Chunkarquta, mientras que en Qupapujyu la participación en los actos rituales (*phuqancha)* es voluntaria.

## 2. La relación del aymara con su entorno

Al relacionarse con su entorno natural mediante rituales, el hombre andino reconoce ciertos atributos a los "espíritus protectores de las montañas".

Los aymaras “asignan diversas funciones a estos espíritus, pero principalmente tienen que ver con la provisión de recursos para la vida, la protección de la comunidad y la regulación de la convivencia no sólo entre humanos, sino entre todos los seres vivos”, indica Abraham Colque (2002: 70).

En la misma perspectiva, la investigación realizada por Astvaldsson en la comunidad de Sullkatiti Titiri señala: “las divinidades aymaras llamadas *wak’a achachilas* hasta el presente siglo [siglo XX] han seguido desempeñando un papel decisivo en el ámbito sociopolítico de las comunidades aymaras” (Astvaldsson, 2000: 27). Este autor resalta que la relación que establecen las autoridades o cada uno de los comunarios con los seres tutelares les proporciona fuerza y, sobre todo, inspiración para todas sus acciones.

### 2.1. El lado religioso del aymara

Albó (1985: 7) decía que el aymara no vive solo, sino “sumergido en sus grupos primarios: la familia y la comunidad”. Casi todo lo que hace es siempre en referencia a estos dos grupos, además, con referencia a la tierra y a los seres tutelares del entorno, en otras palabras, a la naturaleza o *pachamama* (madre tierra). De esa manera se establece el equilibrio y la armonía con su entorno, pero se trata de una dependencia mutua entre seres iguales, y por ello “Los indígenas [...] consideran la naturaleza como algo animado y vivo”, afirma Medina (1997: 66).

Los comunarios de Machaqa expresan su religiosidad de diversas maneras: soplan al viento cuando hay amenaza de granizo, rezan antes de cruzar un río caudaloso o ante un evento incierto. En términos cristiano-católicos, el aymara vive en permanente liturgia. Así, por ejemplo, el día de los difuntos (2 de noviembre) es una fecha importante porque se trae a la memoria los nombres de los parientes fallecidos que vuelven a este mundo por ese día. Este hecho encierra una simbología fundamental, puesto que en esa fecha se reconstruye la genealogía de cada uno, intentando llegar lo más lejos posible en el tiempo; de esa manera los hijos pueden conocer quiénes fueron sus antepasados y sobre todo desmenuzar la genealogía familiar.

> ... cuando ya están finados, en Todo Santos, pues, se hace una lista para rezar o para hacer una misa. Esa lista se hace comenzando de donde vive uno, sus papás, sus mamás, hijos, tías. Entonces harto es pues la lista y se recuerda tanto del padre y de la madre sus parientes (Felipe Plata, Chunkarquta).

Sin embargo, esa religiosidad cotidiana se expresa hoy en dos vertientes. En primer lugar tenemos la religiosidad andina como una manifestación sincrética entre los elementos de la religión andina pre hispánica y los elementos de la religión católica. En segundo lugar tenemos las iglesias protestantes en sus distintas denominaciones como fenómeno contemporáneo presente en todas las comunidades de las tres Machaqas.

La importante presencia de la Iglesia católica aymara ha sido un factor dinamizador en la región, especialmente en Jesús y San Andrés de Machaqa, donde destacan los trabajos de promoción de la educación alternativa de adultos en el Centro de Educación Técnica Humanística y Agropecuaria (CETHA-Qurpa) y en el Centro Avelino Siñani, de la Comisión Episcopal de Educación. Por su parte, la parroquia, dirigida por los religiosos de la Compañía de Jesús, aparte de la tarea pastoral, ha promocionado siete diáconos (seis en Jesús y uno en San Andrés)[6] y también destaca el trabajo del Equipo de Salud Altiplano (ESA) en la atención primaria de salud.

La experiencia religiosa del aymara de hoy queda marcada por las dos vertientes o cosmovisiones religiosas: la andina y la cristiana. Por ejemplo, en Sullkatiti Lawaqullu y en Chunkarquta se constata que los jóvenes y la gente perteneciente a iglesias protestantes ya no quieren recordar a las deidades protectoras

> Estas prácticas ya no se hacen mucho; nuestros antepasados [las] celebraban con bastante cuidado y delicadeza, para la producción, las lluvias y otros ... los años siguientes estos temas han sido descuidados. Pienso que las sectas influyeron en el descuido de las prácticas en la comunidad. Esas costumbres ayudaron mucho a la comunidad (comunario de Sullkatiti Lawaqullu).

[6] Como se dijo, entre Jesús y San Andrés existen hoy siete diaconías aymara-comunarias, y en cada una de ellas hay un diácono que tiene la facultad de celebrar, por ejemplo, matrimonios y bautizos.

> Ya no recuerdan, hay religiones ... como decir "testigos de Jehová" o "los hermanos" han hecho desaparecer [las antiguas costumbres] y los jóvenes se han olvidado de esas prácticas, ya no piensan en eso ... Ellos dicen que ya viene el fin del mundo, con eso hacen tener miedo a la gente, ya no hay que querer la ropa, los animales, el dinero, así dicen a la gente esos "hermanos". La venida de Dios está cerca, le dicen a la gente (comunaria de Chunkarquta).

Sin embargo, los actores que han tenido la experiencia de participar en algunas de las Iglesias no católicas presentan una percepción distinta, tal como muestran estos dos testimonios recogidos en Qupapujyu:

> Primero sabía hacer [la *phuqancha*] pero ahora ya no hago; en vano es. Parece que estoy bien nomás, pero a veces quiero enfermarme; las manos de mi hijo quieren encogerse, él sabía tejer figuritas en las mantas, qué será. Los sábados sé ir a la iglesia, en la ciudad no hay trabajo fácil para los sabadistas y eso es otro problema. Generalmente yo descansaba los domingos (Julio Quispe).

> ... por decir, yo no tomo; antes tomaba hasta cierta parte ... [pero] ahora ya estoy con la religión también. Yo estoy siete años [en esa Iglesia], me parece que es buen camino nomás porque uno se limita de tomar, el tomar digamos trae consecuencias, hasta llegan a morir o matar y cuando uno pierde el control es capaz de todo, ... entonces más o menos yo pienso que es un buen camino donde uno se valora se autoestima y también a los prójimos, a sus semejantes llega a querer, llega a estimar, por decir que a uno le respetan sea cual sea su condición tal como es, por decir no hay el robar, la corrupción que tanto se habla, no hay engaño (Cipriano Quispe).

Como se podrá apreciar, la religiosidad del aymara machaqueño de hoy está estrechamente ligada a las transformaciones derivadas de la irrupción de otras Iglesias no católicas, hecho que ha afectado a la práctica tradicional de la religiosidad andina. Por otro lado, la gente también reconoce valores positivos en estas Iglesias no católicas, como, por ejemplo, no tomar bebidas alcohólicas o la solidaridad con el prójimo.

La religiosidad es un elemento central de la identidad de un pueblo, lo que explica el interés de las actuales investigaciones sociales al respecto. Es el caso del trabajo *Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*, en el que Víctor Hugo Frías plantea que los

evangélicos (Iglesias no católicas) de la provincia Nor Chichas en el departamento de Potosí "generan un proceso de modernización del sistema tradicional de autoridades y de la gestión del espacio y territorio del ayllu", y añade: "los cambios promovidos por los protestantes dan lugar a la formación de una élite emergente que permanentemente cuestiona y presiona para redefinir los mecanismos tradicionales de dominación ejercidos por los vecinos como intermediarios del Estado y que históricamente encontraron sus puntos receptores en el sistema tradicional de autoridades del ayllu" (Frías, 2002: 7).

En Machaqa existe un proceso de revitalización del sistema de organización tradicional —claro está, con reacomodos sobre el sistema de organización sindical—, a pesar de las Iglesias evangélicas. Sin embargo, la problemática de la religiosidad está más allá de los propósitos de esta investigación y queda pendiente para un trabajo más pormenorizado, tomando en cuenta el acelerado crecimiento de las Iglesias no católicas y su consiguiente influencia sobre las comunidades, como se ha podido apreciar en los testimonios.

### 2.2. Los lugares sagrados y el papel del *yatiri*

*La tierra no da así nomás* es el título de una investigación de Hans van den Berg (1990) referida precisamente a la relación que el aymara establece con su entorno natural. Generalmente los lugares sagrados son representados por cerros identificados como los seres tutelares o criadores, *uywiri* (Colque, 2002: 71). En Machaqa reciben el nombre de *wak'a achachilas* o *achachilas*, y las actividades rituales de relacionamiento con estos seres tutelares se conocen como *waxt'a, wilancha, phuqancha* o *amta*.

Astavaldsson (2000: 259-260) afirma: "Los aymaras [...] poseen varias formas de comunicación con las divinidades, todas ellas rituales, aunque la 'intensidad' e 'intimidad' con que se produce la comunicación varía grandemente". En las siguientes líneas abordaremos las formas que asume esta relación en Machaqa a través de los testimonios de los comunarios.

En Sullkatiti Lawaqullu son ocho las *wak'as* de mayor importancia a las cuales se ofrenda según una estructura jerárquica. No se establece el contacto al azar, sino a través de un camino; de lo contrario, *castiga,* como dice don Natalio Calle:

> Se da ofrenda a la pachamama, a la *likina*[7] de la pampa y del cerro, para la lluvia, el viento ... antes se ofrendaba a ocho *wak'as*; al cabildo grande, al cabildo menor, Tupani, Siwinqani, T'ukuri, tanto el mayor como el joven, había que servir. La idea es que unifique el pensamiento de la comunidad, ese es el sentido, por eso mucha gente usa para cuando hay conflictos ... el sentido de despachar los males; hay *wak'as* de guerra, con gorra parecido a los soldados.

Estas celebraciones rituales son el escenario donde se expresa la reciprocidad con la naturaleza, y también son la fuente del poder de las autoridades locales (Astvaldsson, 2000), por ello es importante atender a las *wak'a achachilas*. Cuando se realiza el acto ritual, cada *wak'a* recibe una ofrenda para propiciar la armonía en la comunidad y se nombran comisiones de atención para cada una de ellas. Dichas comisiones deben llevar la mesa-ritual en horas de la noche y sus miembros (llamados soldados) regresan gritando simulando ser la *wak'a* y dándose leves empujones (*t'inqhu*).

El *achachila* protector o *uywiri* de Chunkarquta es Sirka Misik'uni[8] y es ahí donde los *jilaqata* del ayllu ofrendaban la *waxt'a* cada año:

> Aquí en Chunkarquta yo recuerdo se estaba haciendo no hace mucho su *apu*. Su *pachamama* era Sirka Misik'uni; allí le daban su w*axt'a,* dice que le daban como si estuviéramos dando una yunta hecha de sebo de llama, ... entonces una ofrenda grande le daban, *wilanchaban* [asperjaban la sangre de la llama sacrificada] (Felipe Plata, Chunkarquta).

> Se traía agua de la iglesia de Copacabana, saben decir que esa agua es del lago, con eso rocían en [el] día que se ofrenda en Misik'uni, también se echa [esa] agua a los pozos en botella, meten agua en el pozo simbolizando la nube ... si los *jilaqatas* no traen agua, recibían críticas: "el agua que has traído es de un charco", decían ... ahora ya nadie atiende (Manuel Mamani, Chunkarquta).

[7] *Likina* (nombre litúrgico): tierras de manejo colectivo, también llamadas *aynuqa o laki*. Así, cada año se cultiva dos *aynuqas*, una en el cerro y otra en la pampa. Durante el ayuno de cada año, el *yatiri* aymara celebra la *waxt'a*, ya sea con una mesa o por otro medio, dependiendo del *thakhi*.

[8] Este sitio se ubica precisamente en la zona de Sirka Misik'uni. Nos dijeron que éste era reconocido como sitio ceremonial en todo el ayllu Bajo Achakana (uno de los seis ayllus de la marka de San Andrés).

Actualmente, el rito de la *phuqhancha* o *amta* se celebra en Qupapujyu solo cada tres años. Doña María Quispe cuenta:

> Arriba hay un cerro llamado K'umuchata, a él hay que ofrendar o *ch'uwanchaña* ... En los días de comadre teníamos que dar una llama. Antes había el *awichu,* a ese también se solía cumplir o *phuqhaña*.

A manera de complementar la descripción del rito mencionado, transcribimos parte de la entrevista con don Hilarión Quispe:

> HQ: Antes acá arriba veníamos a la *phuqhancha wajtawiru*. Acá en Chuksani, las estancias de Palomani y Tarujamaya hacíamos la *phuqancha*, pero en estos años ya no hay. Allá hay otro lugar llamado Jiltata Chutu; ahí cada tres años estamos recordando y celebrando.
>
> E: ¿Para qué hacen eso?
> HQ: Para que llueva y haya buenas cosechas.
>
> E: ¿Qué hacen concretamente?
> HQ: Sacrificamos una llama las dos estancias y pasamos con una *wilancha*; pedimos, tomamos y compartimos en familia ese día.
>
> E: ¿Cuándo harán la próxima ceremonia?
> HQ: Nos toca hacer el 2004, este año hemos hecho. En Palomani hará el Adolfo y en mi estancia me han nombrado a mí, por eso estoy aclarando.
>
> E: ¿Ahora te toca prepararte?
> HQ: Sí, es para el 4 de abril. Ahí como alferado [alférez] prepararé una llama, dulces y *juyra k'uas*, alcoholes y todo lo necesario para la ceremonia.

En todos los casos, los conocedores de estas prácticas son los *yatiris* o "sabios". No cualquier persona puede ser *yatiri*, "un buen *yatiri* jamás es rico, ni tampoco un rico puede ser buen *yatiri*" (Astvaldsson, 2000). Normalmente es un individuo pobre y es "asignado o descubierto" por otros *yatiris*, es decir, está señalado o c*himputa*: "Sé leer coca porque me ha caído el rayo dos veces [...] y un un *yatiri* me descubrió", afirma un comunario de Chunkarquta que ejerce el oficio de *yatiri*. Algunos *yatiris* llevan marcas en su cuerpo como testimonio de su elección sobrenatural y que muestran con orgullo a los clientes: "Además, yo he sido huérfano,

y soy distinto, en mi cabeza tengo tres surcos o *sukani*", afirmaba el mismo comunario. El *yatiri* es un especialista escogido por el rayo y devuelto a la vida (Flores *et al.,* 1999; Fernández Juárez, 1999; Huanca, 1990). Otros asumen el compromiso de su vocación tras superar de forma excepcional una dolencia prolongada cuyo origen se atribuye a un castigo ejemplar de los seres tutelares del altiplano.

Los *yatiris,* quienes establecen comunicación con los seres tutelares (*wak'as* o *achachilas*), son los encargados de guiar las distintas celebraciones. En algunos casos son todavía las autoridades de la comunidad las que se preocupan globalmente por las celebraciones. Los desastres naturales se asocian con el castigo de esos seres: "En años anteriores vivíamos tiempo de sequía, solo viento había, porque no estaba bien cuidado las *wak'as*" (Natalio Calle, Sullkatiti Lawaqullu).

### 2.3. La retribución del entorno: pobreza y felicidad

La pobreza y la felicidad son conceptos muy complejos, de modo que para definirlos adecuadamente es necesario recurrir a diversas disciplinas simultáneamente, cosa que está más allá del alcance de este trabajo. Esta sección se limita más bien a mostrar algunas evidencias de cómo perciben la pobreza los comunarios de Machaqa y qué significa para ellos la felicidad o lo que Simón Yampara (2001) llama *suma qamaña* ('bien vivir').

Para los aymaras vivir en la pobreza (*pisin jakaña*) equivale a la insatisfacción de las necesidades básicas, como se desprende de las palabras de Felipe Plata, un comunario de Chunkarquta:

> Sí, lo que dicen *pisin jakaña*, vivir en la pobreza: ... el aymara no tiene pues muchas cosas como es debido, sus servicios básicos, no tiene agua potable, a veces no hay gas en el campo. Es así, pues, en la pobreza nomás vivimos, ... cocinamos con [el combustible] que hay, con bosta de vaca, con la *taquia* de nuestros animales; si tuviéramos plata podríamos cocinar con gas. Tampoco hay luz en el campo, sólo [nos alumbramos] con mechero ... (hasta cuándo seremos así), con kerosén. Así nomás vivimos; eso no está tan bueno en este tiempo, en las ciudades se vive bien con luz y [se] tiene todos los servicios, pero aquí en el campo no hay esas facilidades.

Al contrario, el ser feliz significa la satisfacción de todas las necesidades básicas, dice este comunario de Sullkatiti Lawaqullu:

> Somos felices cuando tenemos resueltas todas las necesidades: que haya producción, que haya educación, que no haya enfermedades y cuando las condiciones ambientales sean favorables, eso es estar en alegría, como un verdor (Andrés Calle).

Estas percepciones están estrechamente ligadas al comportamiento del tiempo o *pacha* y al grado de comunicación con la naturaleza, porque la producción agropecuaria depende de ella en gran medida. Además, los comunarios consideran que para alcanzar una calidad de vida mínimamente aceptable también se necesita algunos servicios básicos como la energía eléctrica o el gas; esto es un indicador de que la vida en las comunidades también está interrelacionada con el mundo urbano.

Resulta asimismo interesante el aporte de doña Gumercinda Catunta que se refiere, desde una perspectiva de género, a la importancia de la educación y la formación de los jóvenes para poder entender la dinámica del mundo actual.

> Lo que yo veo es la falta de educación. Como hace rato le dije, las mujeres estamos más oprimidas con el trabajo, sin que podamos ni siquiera ni media hora leer, ni siquiera para poder pensar [en lo] que vamos a afrontar [y mucho menos en el] éxito. Uno esta preocupado ... [por buscar qué] comer, qué va a cocinar ... al menos [para] un almuerzo siquiera.

En las tres markas hay necesidades colectivas claramente relacionadas con la infraestructura caminera. Un proyecto que data de hace 50 años tiene que ver con la construcción del puente Awallamaya sobre el río Desaguadero para vincular San Andrés con Jesús de Machaqa de modo que los habitantes de San Andrés puedan acceder a la carretera asfaltada a Desaguadero y viajar por carretera a las ciudades de El Alto y La Paz en menos tiempo y acortando distancias. Según los testimonios, los comunarios de Chunkarquta demandaron la construcción de esta obra ya en el primer gobierno de Víctor Paz Estenssoro (1952-56), pero las obras del puente Awallamaya se iniciaron recién a principios de 2003.

## 3. La vida comunitaria y la modernidad

El enlace con el mundo urbano/moderno ha surgido con la emigración campo-ciudad, que se ha acentuado desde la Revolución de 1952, y que ha dado lugar al fenómeno de los "residentes" o emigrantes establecidos en centros urbanos. Con el tiempo, algunos de estos residentes retornaron a la comunidad. Otros, en cambio, viven alternando su estancia entre la ciudad y la comunidad por lapsos que van de uno a tres meses. De esta manera, dentro de la comunidad hay personas con distintas trayectorias de vida y por tanto con distintas formas de pensar y entender una realidad en la que todos tienen el reto de aprender a vivir con los demás. Pero la convivencia plantea conflictos y complementariedades, que a su vez dan lugar a una reconfiguración de percepciones, aspiraciones y necesidades que refleja esa abigarrada coexistencia de la tradición y la modernidad.

### 3.1. Alternando entre el campo y la ciudad

Casi todos los comunarios han tenido alguna experiencia migratoria, mayormente hacia centros urbanos como La Paz y El Alto, o a regiones como los yungas, especialmente en épocas de baja producción agrícola. Sin embargo, consideramos más relevante hablar de los que han permanecido en centros urbanos por periodos superiores a cinco años y, por otro lado, de los que viajan permanentemente entre la ciudad y la comunidad. En el último caso, es el jefe de familia el que alterna entre sus dos lugares de residencia, mientras que la cónyuge y los hijos permanecen en la comunidad o en la ciudad.

Los comunarios que retornan a la comunidad después de prolongados periodos de ausencia lo hacen por distintos motivos. En unos casos, optan por el retorno debido a condiciones laborales demasiado exigentes.

> ... he ido a La Paz a trabajar, he estado unos siete años en gastronomía; después no me ha resultado el trabajo, se trabajaba hasta altas horas y no pagaban de acuerdo a lo que uno se sacrifica. Me fui un tiempo a Chile, medio año estuve en Arica, allí trabajaba en producción de tomates, tomatales, de ahí me he vuelto aquí ... y aquí nomás me he quedado (Cipriano Quispe, Qupapujyu).

En otros casos, vuelven a la comunidad porque perciben que la ciudad ofrece menores posibilidades comerciales y de inserción laboral. Como dice doña María Quispe, de Chunkarquta: "antes había vida con trabajo en la ciudad, ahora ya no es así, veo que ya no hay caso, parece que todo está muerto". En las tres comunidades hay la percepción de que la ciudad no es una buena alternativa para vivir: el 43% de los encuestados considera riesgoso vivir en la ciudad, un 24% declara que le es indiferente vivir en ciudad o en la comunidad y un 33% considera que establecerse en la ciudad es una oportunidad de mejorar.

Por último, algunos retornan debido a la presión de los comunarios, que exigen la presencia de los emigrantes en la comunidad para el cumplimiento de los "cargos" como condición para seguir manteniendo su derecho propietario sobre las tierras que poseen. Una de las ex autoridades de la comunidad refiere el siguiente caso:

> ... yo hice el [cargo de] *mallku* en 1999. En ese año hice llamar a dos ausentes; vinieron, se comprometieron a realizar los cargos pero no cumplieron. Conseguimos uno con mucha exigencia (Andrés Calle, Sullkatiti Lawaqullu).

También están los comunarios que van y vuelven permanentemente, a los que difícilmente puede considerarse como emigrantes definitivos o excluirlos de la comunidad. Más bien son una muestra de la tradición del aymara de permanecer en distintos lugares en distintas épocas. El aymara busca movilidad y dominio espacial. Si se trata de apoyar la actividad familiar, está en la comunidad para las siembras y cosechas, y en cuanto a su participación como miembro o autoridad en la organización, llega para asistir a las reuniones, mediar en conflictos comunales e intercomunales, así como para concurrir a los actos rituales, culturales y cívicos. Cuando se hallan en la ciudad, esto es, en La Paz o El Alto, se incorporan a trabajos eventuales, se emplean en obras de construcción como albañiles o ayudantes o simplemente permanecen junto a sus hijos emigrantes u otro pariente cercano, ocupándose de trámites legales como certificados de nacimiento de la familia o títulos de tierra para la comunidad.

En cualquier caso, la comunidad está conformada actualmente por personas que, a causa de sus experiencias diversas, tienen también distintas formas de valorar el asunto del desarrollo. Para los comunarios que han retornado es más importante la seguridad social y económica de

Machaqa que buscar dinero en una ciudad que cada vez ofrece menos posibilidades: "como sea se puede vivir acá, en la ciudad todos los días es dinero". Un aspecto de los centros urbanos que consideran negativo es la rigidez de los horarios de trabajo, pero también repudian las borracheras que se dan cualquier día de la semana, sin ningún motivo ritual o ceremonial. Por el contrario, sobre todo los jóvenes, consideran positivas las comodidades materiales que brinda la vida urbana, como la electricidad, el agua potable, la televisión, etc.

Las personas que se encuentran en permanente tránsito entre el campo y la ciudad normalmente tienen establecida alguna forma de relación social y económica en la ciudad. Suelen tener una casa, generalmente en El Alto, donde viven los hijos y parientes cercanos que estudian o trabajan, a los que atienden llevándoles productos agrícolas de la comunidad y, en reciprocidad, reciben productos alimenticios de diferente naturaleza para llevar a la esposa e hijos menores que permanecen en la comunidad.

Cuando se les pregunta cuáles serían para ellos los factores del bienestar, se obtiene respuestas como la siguiente:

> Estaría alegre mediante el estudio y el trabajo, que todos tuvieran acceso al estudio y al trabajo, que todos tuvieran plata aunque sea cinco bolivianos, cuando ya no hay plata en un hogar no hay alimentos, no hay con qué conseguir los alimentos, así nomás la gente está triste (Máximo Calle, Sullkatiti Lawaqullu).

Así, aparecen algunos rasgos interesantes: quienes han tenido un contacto permanente o regular con la ciudad piensan en el desarrollo poniendo énfasis en el criterio empresarial y en la comercialización, en tanto que las familias que permanecen en la comunidad solo piensan en el mejoramiento de su ganado. En ambos casos se pretende mejorar ingresos, pero en el primero se busca ingresos monetarios y en el segundo no queda tan claro, aunque se puede deducir que buscan mejor ganado para la venta y para el autoconsumo. Si se trata de vivir en la ciudad, los comunarios consideran ideal contar con un trabajo estable y una remuneración monetaria suficiente para cubrir los gastos esenciales y, si se trata de vivir en campo, lo ideal es la crianza de animales mejorados para la venta y el cultivo seguro para abastecerse de alimentos.

### 3.2. Percepciones del mundo urbano

La imagen del mundo urbano, que para la mayoría de los comunarios de Machaqa está representado por las ciudades de La Paz y El Alto, se va formando a partir de las visitas ocasionales o la permanencia en dichos centros. Además, en la formación de esas percepciones concurren las opiniones difundidas por las radioemisoras que los comunarios escuchan asiduamente, pues en la mayoría de los hogares existe al menos un aparato receptor; así, el vínculo físico con el mundo urbano se refuerza con el vínculo comunicacional.

En primer lugar, las tres comunidades coinciden en señalar que la vida en la ciudad exige disponer de dinero para casi todo, de modo que el trabajo asalariado se considera como una necesidad inevitable. El dinero facilita las transacciones y permite la adquisición de casi cualquier bien, pero también se le atribuye la cualidad de estimular ambiciones y de destruir valores morales porque, como señalan nuestros entrevistados, "incluso lleva al mal camino, enseña a robar; eso es malo ... eso es una pena". A pesar de ello, el dinero se ha insertado firmemente en la comunidad, y los comunarios lo necesitan aunque sólo sea para adquirir artículos de primera necesidad en las ferias y tiendas. Por ejemplo, en Qupapujyu no hay ninguna tienda que funcione durante la semana, pues no hay una demanda diaria de productos, pero los comunarios adquieren lo que necesitan en la feria de Wila Willk'i o en la feria dominical del pueblo de Santiago, que queda a 15 km de la comunidad.

En segundo lugar, la ciudad está considerada como un ambiente inseguro para la integridad personal, especialmente por las mujeres y personas de la tercera edad.

> En la ciudad, los ladrones están por todos lados, corriendo de noche o de día. Cualquier día hay borrachos y maleantes. No se puede andar tranquilamente. No hay confianza en nadie (Juana Mamani, Qupapujyu).

Tal percepción está directamente relacionada con los robos y asaltos que los comunarios presencian en la ciudad de El Alto, sobre todo en la Ceja y la zona "16 de Julio", lugares a los que acuden frecuentemente para vender y comprar. También influyen los programas radiofónicos de noticias, de crónica roja o de carácter policial, muy escuchados en la

comunidad. Los oyentes se forman una imagen de los hechos distorsionada por la dramatización, música de suspenso, ruidos de vasos y botellas que se rompen, sirenas de ambulancias, pasos misteriosos, etc. Inclusive, cuando van a la ciudad, regresan a la comunidad con periódicos digamos poco serios como *Extra* o *Gente,* que contribuyen a generar una imagen negativa de la ciudad.

Por eso, la comunidad les parece un lugar seguro, y mejor aún si ésta queda alejada de los caminos. Cuando se indaga sobre la posibilidad de robos en la comunidad —ya sea de animales o de bienes de la vivienda—, consideran que tal cosa es muy improbable: "nadie vendría a robar a la comunidad, no valdría la pena ir tan lejos para tan poco", responden. Tampoco creen probable que alguna persona de la misma comunidad cometa robos, pues todos se conocen y refieren que si alguien es sorprendido robando se lo castiga azotándolo públicamente, con lo que infractor queda estigmatizado y corre el riesgo de ser castigado cada vez que se produzca otro hecho similar, por eso, se convierte en el primer vigilante. Tal es la confianza de la comunidad en sí misma que prácticamente nadie cierra las puertas con llave a menos que deba ausentarse por periodos prolongados. En Sullkatiti Lawaqullu el 90% de los encuestados acepta la vida en comunidad, en Chunkarquta el 95% la aprueba y en Qupapujyu el 85% prefiere vivir en comunidad que aisladamente. En cuanto a la actitud frente a las visitas de extraños a la comunidad, las respuestas son variadas: el 58% de los consultados en Sullkatiti Lawaqullu expresa su agrado, mientras que en Chunkarquta y Qupapujyu se muestran considerablemente menos abiertos y las visitas sólo tienen la aprobación del 22% y del 21%, respectivamente. La diferencia de Sullkatiti Lawaqullu frente a las otras dos comunidades podría explicarse por el hecho de que, en los últimos años, la región de Jesús de Machaqa ha estado en contacto permanente con personas de distintos programas o proyectos educativos y productivos.

Finalmente, en estas comunidades se constata claramente la existencia de hogares unipersonales, compuestos en su mayoría por mujeres ancianas que viven solas, ya sea porque sus hijos han emigrado o porque el cónyuge ha fallecido. Estas personas son acogidas en las noches por otras familias o se reúnen con otras personas solas a fin de compartir la cena y acompañarse mutuamente. Mientras puedan cuidarse solas, se resisten a las intenciones de hijos y parientes de llevarlas a la ciudad:

Para mí no está bien vivir en La Paz. Acá tenemos campo, mientras que allí no hay caso de andar; mi hija me está diciendo que me quede [en la ciudad]. Más bien he estado en El Alto, junto a uno de mis hijos, pero después se ha ido abajo, pues es albañil y ahí no hay trabajo ... Mi yerno me ha llevado para cobrar el bonosol (Ana María de Quispe, Qupapujyu).

Perciben que la ciudad conlleva un modo de vida diferente: sienten que su libertad queda restringida y las grandes aglomeraciones urbanas les hacen extrañar los espacios amplios de la comunidad. Los comunarios jóvenes, en cambio, se sienten poderosamente atraídos por la ciudad y emigrar representa para ellos la realización de sus aspiraciones de buscar trabajo, vestirse a la moda o de entablar contactos con otros jóvenes. De hecho, en las vacaciones invernales o cuando concluye el año escolar, los bachilleres y los que cursan los últimos cursos de secundaria van a la ciudad a pasar algunos días o semanas al amparo de parientes o de hermanos mayores. De manera paulatina van creando condiciones para establecerse definitivamente en la ciudad. El hecho de terminar los estudios secundarios significa que están preparados para la ciudad: uno "no puede estudiar para quedarse en la comunidad", dicen los comunarios.

Una cuestión evidente es el rechazo de los comunarios a los intentos de diferenciación de unas familias frente a otras. Así, en el plano económico, en caso de resultar damnificados por inundaciones u otras catástrofes naturales, es poco probable que las ayudas del Estado o de otras instituciones de afuera sólo lleguen a la parte afectada de la comunidad. Prevalece la noción de que "todo debe ser para todos, aunque sea a un poquito". En el plano social, los intentos de diferenciación suelen estar vinculados al nivel de estudios alcanzado por los hijos, lo que frecuentemente origina tensiones. Por ejemplo, cuando los familiares muestran los logros de su hijo como evidencia de su estatus superior, los comunarios suelen descalificarlo, entre bromas y veras, con frases sarcásticas como: "el hijo del carnicero nomás está andando por la comunidad diciendo que es ingeniero", que en aymara tienen un tono aún más despectivo e irónico[9].

La ciudad es considerada como el lugar adecuado para diferenciarse "sin miramientos" o susceptibilidades, ya que supuestamente en la comunidad "no dejan crecer ni crecen". En resumen, la ciudad se percibe

[9] *Wakakharin yuqallapakiw injiñirutw sakiw sarnaqaski siwa.*

como el espacio ideal para progresar social y económicamente, aunque el precio sea la elevada mercantilización de las cosas, la inseguridad y el cambio de modo de vida. En la balanza, para los jóvenes es más importante el éxito social y económico, mientras que las personas mayores y con familia juzgan conveniente no correr riesgos, así sea a costa de renunciar a las posibilidades de crecimiento. Generalmente no se admite la diferenciación social y económica en la comunidad; se la ve como una amenaza para el equilibrio interno.

### 3.3. Aspiraciones y necesidades

Cuando se les preguntó: "¿Cuál cree que es la mayor dificultad para vivir en la comunidad?", la mayoría de los encuestados de las tres comunidades coincidió en señalar que es la falta de recursos económicos (el 65% en Sullkatiti Lawaqullu, el 85% en Chunkarquta y el 47% en Qupapujyu). En esta última comunidad, el 37% considera que no hay dificultades, con la salvedad de algunos riesgos climáticos y de los "miramientos" (susceptibilidades). Otros factores identificados son las obligaciones comunales y la falta de centros educativos.

En ese marco surgen aspiraciones para superar tales dificultades a fin de mejorar la calidad de vida en la comunidad y en definitiva para satisfacer las necesidades. A la pregunta de qué se necesita para mejorar la vida en el campo, los comunarios de Sullkatiti Lawaqullu y Chunkarquta dan prioridad a los recursos económicos, mientras que el 63% de los consultados en Qupapujyu señaló la opción "otros", aludiendo sobre todo a la necesidad de unidad en la comunidad.

Este contraste entre las dos primeras comunidades y la última refleja en cierto sentido las diferentes condiciones socioeconómicas. Sullkatiti Lawaqullu es la comunidad más poblada y con mayor escasez de tierras agrícolas, por lo que es natural que sus habitantes califiquen los recursos económicos como prioritarios. En Chunkarquta la productividad de las tierras es baja, por lo que resulta difícil para las familias ampliar la crianza de ovinos y camélidos sin disponer de mayores recursos. Mientras que para explicar el deseo de unidad de los comunarios de Qupapujyu hay que tomar en cuenta que algunos proyectos de desarrollo fracasaron a causa de la débil cohesión y organización sociopolítica en esta comunidad, como

sucedión con un proyecto de producción de lechugas en invernaderos implementado en una de las cuatro comunidades de Qupapujyu. Después de poco tiempo de funcionamiento, este proyecto fue abandonado por las familias participantes, según ellos mismos, por falta de capacidad para organizarse y actuar en actividades económicas conjuntas, tal como se dijo en la sección 4.2 de la parte 3. Sin embargo, cabe mencionar que tal ausencia de unidad aparece cuando se desarrollan actividades económicas que agrupan a varias familias alrededor de una unidad productiva, y las dificultades surgen en torno a la distribución del trabajo, de las responsabilidades y de los ingresos. Asimismo, reconocen que la unidad y la organización de las comunidades hermanas del lado peruano son un modelo digno de imitación, al igual que las markas de Jesús y San Andrés de Machaqa (sobre todo la primera), que siempre han contado con una mejor organización que Santiago de Machaqa.

Un dato interesante es que más de la mitad de los consultados desea que sus hijos permanezcan en la comunidad en el futuro (el 75% en Sullkatiti Lawaqullu, el 58% en Chunkarquta y el 50% en Qupapujyu). El resto prefiere que sus hijos vivan en la ciudad u otro lugar más lejano. También se les consultó sobre nivel de educación que aspiran para sus hijos. En Sullkatiti Lawaqullu, el 90% desea que sus hijos alcancen como mínimo el nivel de técnicos o maestros, mientras que en las otras dos comunidades las preferencias se esparcen entre 'bachiller', 'cualquier oficio técnico o maestro' y 'profesional'. Tomando en cuenta las respuestas a estas dos últimas preguntas, resulta evidente que los de Sullkatiti Lawaqullu prefieren que sus hijos permanezcan en Machaqa con un nivel de técnicos o maestros como mínimo. Aspiran a fortalecer la comunidad con personas cualificadas, en primer lugar, porque Jesús de Machaqa ofrece posibilidades reales de educación más allá del bachillerato —lo que también genera mayores expectativas— y, en segundo lugar, porque en Jesús de Machaqa actualmente hay personas con formación técnica y algunos son maestros —dos de cada tres profesores en las escuelas primarias de Sullkatiti Lawaqullu son oriundos de Machaqa—, de modo que hasta cierto punto sus aspiraciones guardan concordancia con la realidad de una región con ventajas productivas y de mayor accesibilidad caminera a La Paz y El Alto.

Muchos de los encuestados manifiestan que su rechazo a la migración de los hijos no coincide con las aspiraciones de éstos:

> Bueno, los hijos así nomás se van, han encontrado trabajo y estoy pensando que así nomás se tendrán que ir todos. Mis hijos están en La Paz, Cochabamba, Santa Cruz ... sólo se quedará uno para que me reemplace a mí (Adolfo Flores, Qupapujyu).

La percepción de los padres es que los hijos requieren ingresos económicos, pues sus necesidades son otras y las formas de satisfacerlas han cambiado. Los jóvenes aspiran a mejores ingresos económicos que los obtenidos por la venta de ganado vacuno, ovino y camélido.

Aunque no lo declaren abiertamente, muchas familias ahorran el dinero de la venta de animales mayores y los trabajos asalariados con la intención de comprar un terreno o casa en la ciudad. La idea es asegurar el establecimiento de los hijos que migrarán o que ya se encuentran en la ciudad. Todas las familias dan por hecho que la mayoría de sus hijos abandonará la comunidad sencillamente porque no hay suficientes tierras para el asentamiento de todos. Como es natural, los jóvenes comparten esta convicción.

Así, la satisfacción de las necesidades básicas de subsistencia se apoya en las actividades agropecuarias del entorno familiar, y la fragilidad de las mismas ante los riesgos naturales estimula la cooperación, la integración y la protección mutua grupal, propiciando un clima social de pertenencia, de identidad y de libertad. Los jóvenes que estudian en colegios, en cierta manera se abstraen de la comunidad y de la familia, creando sus propios ámbitos de interacción, sus propios referentes y aspiraciones que, como ya se dijo, generan condiciones para la migración no sólo por decisión propia (consideran que dejar la comunidad al terminar el colegio es todo un logro), sino también por presión del entorno juvenil.

### 3.4. La noción aymara del futuro y la planificación de los proyectos de desarrollo

En el marco de los proyectos y planes de desarrollo implementados en el altiplano y las comunidades era y aún es común oir declaraciones en sentido de que no se ha podido alcanzar las metas ni generar cambios, a pesar de la conveniencia económica y técnica de los proyectos, y que tales razones han llevado a los ejecutores a considerar que el desarrollo

rural es casi imposible debido a la indiferencia y dejadez de los comunarios que se resisten a cambios claramente ventajosos. Esta opinión es más acentuada en las personas que vienen de ámbitos empresariales y de otros países con el afán de lograr "saltos de economías de subsistencia a economías empresariales" en el menor tiempo posible. Unos arguyen que las trabas están en la mentalidad de los beneficiarios, por lo que sugieren, por expresarlo en su forma extrema, una transformación de la misma o un relevo total de personas.

Consiguientemente, en los proyectos y planes de desarrollo hay una notoria tensión entre lo que quieren y planifican los ejecutores y lo que hacen los comunarios, quienes a menudo se ven forzados a asumir ciertas posturas sin convicción y de dientes para afuera, sólo para no mostrar demasiadas discrepancias con la propuesta planteada y para no quedar excluidos del proyecto en cuestión. Es la personalidad no oficial del aymara.

Un ámbito más o menos libre de las exigencias de los proyectos es el de las actividades comunitarias, que también tienen una planificación y objetivos propios, pero allí las cosas se hacen de modo particular.

Las actividades comunales —llamadas *jayma* en Jesús de Machaqa— como el trabajo en la escuela, la construcción de pequeños puentes, el mantenimiento de caminos, etc., son planificadas con la participación de todos los comunarios en una reunión convocada por el *mallku* en su calidad de autoridad máxima. Para la realización de estos trabajos, todos los comunarios se ponen de acuerdo y establecen fechas que no coincidan con días festivos ni días de feria. Generalmente se cumplen los compromisos, salvo en caso de emergencias como el fallecimiento de un comunario u otro asunto que afecte a toda la comunidad. Es común programar horarios fijos para el inicio de tales actividades y, dependiendo de la naturaleza de las tareas, puede ser muy temprano o a media mañana. Pero es sabido que la hora de inicio es sólo referencial, pues en realidad la gente se agrupa con entre una y tres horas de retraso. Por lo mismo, las autoridades suelen fijar horarios adelantados considerando: "si queremos reunión a las diez, debemos convocar diciendo que comenzará a las ocho", y por su parte, los comunarios calcularán: "si la reunión está convocada a las ocho, seguro que comenzará a las diez". Es lo que se conoce como la "hora boliviana".

Luego, cuando consideran que hay quórum, empiezan las actividades con una introducción de acullico de coca amenizada con charlas

informales y anécdotas. El trabajo se prolonga hasta la puesta del sol con una pausa a mediodía para disfrutar del *apthapi* o merienda comunitaria. Esta merienda es acompañada en ocasiones con refrescos comprados con la multa que pagan los atrasados, los que faltaron al trabajo en anteriores ocasiones y los que aportaron dinero a cambio de un "permiso". Esta flexibilidad en el cumplimiento de tareas es mayor en Chunkarquta y Qupapujyu, mientras que en Sullkatiti Lawakullu y en toda la marka de Jesús de Machaqa las autoridades suelen exigir el cumplimiento de horarios mediante multas y exhortaciones previas. Por ejemplo, los comunarios de Santiago de Machaqa asisten a la feria de Wila Willk'i, que comienza a las doce del mediodía, pero utilizan la mañana para concentrase sin apuro a ambos lados de la frontera entre el Perú y Bolivia, para izar banderas y celebrar reuniones formales que son requisitos indispensables para iniciar las transacciones. Este modo de actuar y planificar no excluye de ningún modo la cotidianidad familiar.

Pero ¿por qué esta diferencia en cuanto a los horarios? Al parecer influyen dos factores: primero, las comunidades pastoriles como Chunkarquta y Qupapujyu se desenvuelven en el ámbito económico familiar con más holgura, carácter que se refleja en las actividades comunitarias; segundo, la región de Jesús de Machaqa tiene una organización tradicional fuerte que logra más acuerdos de obras con el municipio y otras entidades, por lo que también hay mayor presión para realizar más trabajos comunitarios y de mayor envergadura.

Cuando los comunarios participan en talleres de planificación y elaboración de planes operativos para actividades conjuntas con entidades del municipio, del gobierno y de organizaciones no gubernamentales entran en escena formas distintas de entender el futuro y su perspectiva. Cuando se habla en aymara se nota claramente la ausencia de un punto, que está en el futuro, al que necesariamente tienen que acudir. Por ejemplo, en la organización matriz del Cabildo de Jesús de Machaqa (MACOJMA), al inicio de la gestión (en enero de cada año), las autoridades diseñan, preparan y presentan planes de trabajo con objetivos y metas determinados. Realizan las actividades y reuniones con dedicación y persistencia hasta la mitad del año, fecha en que eligen a las futuras autoridades, y a partir de ahí dejan que trascurra el tiempo, se abortan reuniones y se dejan de lado las actividades previstas. Los *mallkus* suelen decir: "*jichat uksarux kunjams qurumsutaxiwa*" ("desde ahora, como sea ya

estamos de salida"). La justificación de sus actos no se encuentra en lograr objetivos; lo que importa es lo que se vive, es decir, el presente[10]. Esta despreocupación suele interpretarse erróneamente como holgazanería, pero en realidad es lo contrario: desglosan esfuerzos conjuntos o familiares no solo trabajando, sino también aprovechando al máximo los frutos obtenidos.

Pero la idea de que no interesa mucho el futuro como meta, actualmente va sufriendo modificaciones, sobre todo cuando se informan de la situación incierta y preocupante en que se encuentra el mundo. La percepción de sí mismos como pobres y marginados surge cuando se comparan con otros niveles socioeconómicos, sea mediante la radio, clases, talleres, seminarios y otros. Tal es el caso de una madre de familia que después de haber asistido a unos cursos post-bachillerato en Jesús de Machaqa comentaba: "yo no sabía que era pobre hasta ahora". Entonces nacen preocupaciones por el futuro. Se escuchan frases como "¿hasta cuándo vamos a seguir viviendo en estas condiciones?". Perciben que el modo de vida tradicional ya no es sostenible ante los cambios que se van dando en el contexto global.

En definitiva, a través de su convivencia sumultánea con la tradición y la modernidad, el comunario vislumbra un mundo urbano que le da pautas de un modo de vida más abundante en comodidades materiales, pero a la vez es un mundo que deja entrever las exclusiones que le son inherentes y las consecuencias desestabilizadoras sobre la configuración social y económica de la comunidad. Por ello, la simple aspiración de mejores días está siendo reemplazada por la necesidad inevitable de preocuparse por el futuro.

[10] Cuando ven a alguien preocupado por el futuro, le aconsejan: "*jakasawa manq'asiña, thuqt'asiña, jiwxañani ukasti janiw kuns apaskañaniti*" (ahora, viviendo, hay que comer, bailar; cuando hayamos muerto no podremos llevarnos nada).

# Conclusiones

La realidad actual de las comunidades aymaras se configura en unas circunstancias de coexistencia de tradición y modernidad supeditada a un acelerado proceso de globalización. El rasgo dominante es el cambio antes que la continuidad; un cambio entendido como favorable y deseado por todos. Es el paradigma de desarrollo que se va introduciendo en las comunidades por distintas vías y que da lugar a transformaciones en la mentalidad.

Se ha podido evidenciar que el contacto con los aires de modernización y de progreso provenientes del mundo urbano/moderno en el pasado han generado referentes para "dejar de ser como antes" en Machaqa. Por eso, a partir de 1952 la organización basada en los ayllus tuvo que ceder su lugar al sindicalismo agrario y permitir la fragmentación de su territorio en favor de la creación de nuevas unidades político-administrativas como los cantones. Se formaron nuevas identidades colectivas que compitieron entre sí por mayor reconocimiento del Estado. Empero, a principios de los años 90, al influjo de la conmemoración de los 500 años de colonización, los comunarios resuelven retornar a la forma originaria de organización espacial y social, es decir, a la categoría de markas y ayllus bajo la autoridad de los *mallkus.* Hoy, la premisa parece ser desandar lo andado para que el pasado sea la base de la continuidad.

Sin embargo, los comunarios jóvenes que están expuestos a los valores del mundo moderno mediante continuos contactos con la ciudad, al igual que sus predecesores, buscan cambios en la comunidad, pues consideran que no está bien tal cual es. Vislumbran como más atractivo el modo de vida citadino; valoran y apuntan a adquirir las capacidades empresariales

para ejecutar los proyectos productivos orientados al mercado que ofrecen las organizaciones de desarrollo. Nace en ellos la necesidad de cambio por influencias de distintos actores que promueven transformaciones en las comunidades y porque su economía está sufriendo un deterioro considerable.

Hoy en día son mayores las posibilidades de interacción entre comunidades aymaras y centros urbanos, gracias a que existen servicios de transporte relativamente más fluidos que antes, a la intervención de medios de comunicación como la radio y el teléfono. Se han desarrollado nexos sociales con lo urbano a través de familiares migrantes, y es notoria la presencia de otros actores en la comunidad. Adicionalmente, según la encuesta realizada, actualmente más del 83% de los comunarios lee y escribe y el 78% habla castellano y aymara.

Sin embargo, a pesar de tantas influencias que enfrentan a los aymaras seriamente al riesgo de una pérdida acelerada de su organización y modo de vida se confirma la vitalidad de estas sociedades que han sabido mantener mimetizadas sus formas tradicionales en tiempos de vulnerabilidad. Por eso, hasta el día de hoy los conceptos *jaqi* (*chacha-warmi*), *thakhi* o *ayni* continúan siendo las bases y los principios ordenadores para la reproducción social y cultural de una comunidad que pretende el bienestar común y no permite una vida aislada en su interior.

Otro aspecto en el que se manifiesta la convivencia social es el uso y acceso a la tierra. Todos los que viven en la comunidad y usufructúan tierras, sean de propiedad familiar (*sayañas*) o comunitaria (*aynuqas*) a condición de asumir los cargos comunitarios ejerciendo la autoridad comunal en sus distintos niveles. Los "residentes" que aún quieren mantener el derecho propietario de sus tierras también están obligados a asumir los cargos, ya sea en forma directa o —en algunas ocasiones— a través un familiar cercano. Es una prestación de servicios en el interés común a cambio del derecho a la tierra, pero se trata, además, de una obligación ineludible para todos los miembros. Por eso, la idea de que el campesino usufructúa gratuitamente la tierra sin pagar impuestos al Estado no es totalmente acertada. Aparte de ser un recurso de primera importancia para la economía familiar, la tierra es un factor estratégico para una vida en la comunidad.

Por otro lado, el aymara, conocedor de la fragilidad del ecosistema andino, se ha caracterizado por su movilidad espacial a la que no ha

renunciado a pesar de haberse roto los antiguos vínculos. Se ha experimentado un proceso de abandono del circuito comercial entre "economías de subsistencia" establecido a través de los viajes interagroecológicos, y se ha pasado a relaciones con economías de mercado. Las ferias locales son hoy en día los centros de transacción a los que los comunarios acuden semanalmente para proveerse de productos básicos de la canasta alimentaria, mientras que para la compraventa de insumos agrícolas y medios de producción se dirigen a las ferias anuales. Sin embargo, los habitantes de Machaqa no permanecen inmovilizados en la comunidad. De hecho, siguen trasladándose de un lugar a otro dentro de la misma comunidad, pues las familias suelen tener propiedades y tierras de pastoreo en distintas zonas de la misma, a las que migrarán estacionalmente. Una extensión de esta forma de vida es la que se hace patente en los lazos materiales y sociales que establece el comunario con las ciudades y con las regiones de valles semitropicales o yungas, donde es frecuente que cada quien disponga de un lugar propio —o de familiares cercanos— en el que pueda pernoctar durante sus visitas. Estos elementos muestran que la comunidad aymara es una sociedad en permanente movilidad, como lo ha sido siempre, y sus miembros no conciben la idea de quedar constreñidos a un solo lugar, tal como pretendieron algunos proyectos de desarrollo.

Esta movilidad geográfica queda reflejada en el hecho de que la comunidad está conformada por personas con distintas experiencias y trayectorias de vida: unos son evangelistas y otros católicos, algunos han estado ausentes de la comunidad por muchos años mientras que otros se pasan la vida yendo y viniendo, hay quienes tienen una educación formal hasta el nivel secundario en tanto que otros apenas han cursado los dos o tres primeros años de la escuela. En fin, es una totalidad que se enfrenta al desafío de aprender a vivir juntos y aprender a vivir con los demás, donde por encima de todo prevalece la comunidad.

Pero esa vida en comunidad requiere la igualdad de condiciones entre sus miembros, lo que implica necesariamente el rechazo a todo intento de diferenciación social y económica. No obstante, dicho anhelo común de vivir en equilibrio es percibido por algunos comunarios como una traba a las oportunidades de crecimiento, por lo que prefieren abandonar la comunidad en busca de mayor estatus y reconocimiento en otros contextos. En la comunidad no se valora los méritos y logros individuales; lo que cuenta es que la persona asuma el *thakhi* o trayecto de servicio a la comunidad.

Por otro lado, la religiosidad juega un papel central en la relación de la persona aymara o *jaqi* con el entorno. Ésta se sustenta en el vínculo con las divinidades ancestrales, en muchos casos reconfiguradas por influencia del catolicismo. La interacción con los espíritus tutelares, como *wak'as* y *achachilas,* se da mediante ofrendas y celebraciones rituales que aún perduran en la actualidad, a pesar de su debilitamiento. Los comunarios pertenecientes a las iglesias evangélicas rechazan estos ritos ancestrales, calificándolos de idolatría y superstición, por lo que sencillamente se abstienen de participar en ceremonias y rituales —como *waxt'as* y *puqanchas*—, o lo hacen de manera muy pasiva.

Por ello, la relación con el entorno —considerado como una entidad viviente con capacidad de reacción y respuesta— está en franca decadencia. Una de las causas es que la educación aymara, basada en la premisa de "aprender haciendo" y en una tradición de transmisión oral, está siendo gradualmente sustituida por la escolaridad formal y por el enfoque racionalista que conlleva, determinando así que las generaciones jóvenes de comunarios presenten lagunas con respecto a su propia cultura y sociedad.

También se constata que cuanto mayor es la presencia de la modernidad y mayor es el impacto del sistema económico de libre mercado tanto más se va desvaneciendo la concepción cíclica del tiempo que sustenta la visión tradicional según la cual el presente es la preocupación central y es más importante que el futuro. Ahora se trataría de mirar el futuro de frente porque vienen tiempos de incertidumbre que amenazan la capacidad de subsistencia.

De este modo, hemos podido constatar que las ideas de desarrollo, de cambio y ruptura con las tradiciones se han ido insertado gradualmente en las comunidades por influencia de lo urbano y lo moderno a través de los nuevos actores, así como de mayores mecanismos de relación y participación en el mercado. Si bien estas ideas de carácter progresista y empresarial no se llevan a la práctica como tales, se las considera deseables para contrarrestar los efectos negativos derivados de la relación subordinada con la economía de mercado. Podemos decir que en el ámbito de la unidad familiar y de la organización sociopolítica comunitaria persiste aún la lógica económica de subsistencia, pero los comunarios actúan en los mercados bajo principios mercantilistas de intercambio guiados por el interés individual y egoísta. Es un contexto en el que el carácter colectivista del aymara continúa vigente, también se mantiene su particular

modo de vida de permanente movilidad espacial y todavía se resiste a la diferenciación social y económica, al menos en el ámbito de la comunidad. La racionalidad economicista y mercantilista tiene aquí un espacio limitado y la acumulación es simplemente una posibilidad abierta. Pero el hecho de que cada vez se marche más gente de la comunidad es señal inequívoca de que la lógica de acumulación y ganancia está captando más seguidores a costa del desmembramiento y debilitamiento de la comunidad aymara.

# Bibliografía

Acevedo, Manuel

2000 "Repensando el desarrollo en un contexto de crisis". En: Manuel Acevedo *et al.* (eds.). *El resignificado del desarrollo: estrategias de transición del paradigma mecanicista a la conciencia planetaria.* Buenos Aires: UNIDA.

Albó, Xavier

1979 *Achacachi: medio siglo de luchas campesinas*. Cuadernos de Investigación Nº 19. La Paz: CIPCA.

1985 *Desafíos de la solidaridad aymara*. Cuadernos de Investigación N° 25. La Paz: CIPCA.

Albó, Xavier; Greaves, Thomas y Sandoval, Godofredo

1979 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz: I El paso a la ciudad*. Cuadernos de Investigación N° 20. La Paz: CIPCA.

1987 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz: IV Nuevos lazos con el campo*. Cuadernos de Investigación N° 29. La Paz: CIPCA.

Albó, Xavier y equipo CIPCA

1972 "Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca". En: *América Indígena* Vol. XXXII N° 3. 773-813.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1984 "La polémica indigenista en México en los años setenta". En: *América Indígena* Vol. XLIV, diciembre (anuario). 7-28.

Archetti, Eduardo P.

1981 *Campesinado y estructuras agrarias en América Latina*. Quito: CEPLAES.

Arnold, Denise Y.; Jiménez, Domingo y Yapita, Juan de Dios

1996 *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales.* La Paz: Hisbol/ILCA.

Arrieta, Mario (comp.)

1997 *Investigación y extensión agropecuaria: arcaicos y modernos ante el siglo XXI*. La Paz: ILDIS.

Astvaldsson, Astvaldur
2000 *Jesús de Machaqa: la marka rebelde Nº 3. Las voces de los wak'a*. La Paz: CIPCA.

Bassoli, Sergio
1988 *Diagnóstico cantón San Andrés de Machaqa: estudio socioeconómico*. La Paz: CIPCA/SATAWI.

Berg, Hans van den
1990 *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos.* La Paz: Hisbol y UCB/ISET.

Berthoud, Gérald
1997 "Mercado". En: Sachs, Wolfgang (ed.). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Cochabamba: PRATEC/CAI. 132-156.

Cambra, Jordi Bassols de
2000 "Desarrollo y subdesarrollo del concepto de desarrollo: elementos para una reconceptualización". En: Acevedo, Manuel *et al.* (eds.). *El resignificado del desarrollo: estrategias de transición del paradigma mecanicista a la conciencia planetaria.* Buenos Aires: UNIDA. 81-106.

Capalbo, Lucio
2000 "Desarrollo: del dominio material al domino de las ilimitadas potencialidades humanas". En: Acevedo, Manuel *et al.* (eds.). *El resignificado del desarrollo: estrategias de transición del paradigma mecanicista a la conciencia planetaria.* Buenos Aires: UNIDA. 17-55.

Carter, William y Albó, Xavier
1988 "La comunidad aymara: un mini-Estado en conflicto". En: Albó, Xavier (comp.). *Raíces de América: el mundo aymara.* Madrid: Alianza América/Unesco. 451-493.

Choque, Roberto y Ticona, Esteban
1996 *Jesús de Machaqa: la marka rebelde Nº 2. Sublevación y masacre de Jesús de Machaqa 1921*. La Paz: CEDOIN/CIPCA.

CIPCA
1992 *Plan de desarrollo de Jesús de Machaqa*. (volumen 2) *Programa de desarrollo económico de Machaqa*. La Paz: CIPCA (Ms.).

Colque, Abraham
2002 "Criar, proteger y dar sentido a la vida". En: *Fe y Pueblo* N° 1 (junio de 2002) Segunda época. La Paz: Plural/ISEAT. 69-80.

Condarco, Ramiro y Murra, John (eds.)
1987 *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. La Paz: Hisbol.

Dandler, Jorge
1983 *El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña*. Cochabamba: CERES.

Dandler, Jorge y Calderón, Fernando (comps.)
1984 *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES.

Demelas, Marie-Daniele
1981 "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880". En: *Historia Boliviana* I/2.

Demeure V., Juan
1999 "De la subsistencia a la competencia internacional". En: *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea*. La Paz: Harvard Club de Bolivia. 269-290.

Esteva, Gustavo
1997 "Desarrollo". En: Sachs, Wolfgang (ed.). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Cochabamba: PRATEC/CAI. 52-78.

Favre, Henri
1998 *Indigenismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Fernández J., Gerardo
1999 *Médicos y yatiris, salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: CIPCA.

Flores, Policarpio; Montes, Fernando; Andia, Elizabeth y Huanacuni, Fernando
1999 *El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku*. La Paz: Plural/Universidad de la Cordillera/Armonía.

Frías Mendoza, Víctor Hugo
2002 *Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: Mama huaco.

Gordillo, José M.
1998 *Arando en la historia. Experiencia política campesina en Cochabamba.*
Cochabamba: UMSS-CEP/Plural/CERES.
2000 *Campesinos revolucionarios en Bolivia: identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: PROMEC/Universidad de la Cordillera/Plural/CEP.

Gose, Peter
2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Editorial Mamahuaco.

Grossman, Benjamín
2000 "El empleo". En: Instituto Prisma (ed.). *La políticas sobre la pobreza en Bolivia: dimensión, políticas y resultados (1985-1999)*. La Paz: Instituto Prisma/Plural. 259-278.

Harris, Olivia
1987 *Economía étnica*. La Paz: Hisbol.

Hernández, Roberto
2000 *Teorías sobre el campesinado en América Latina. Una revisión crítica.* Venezuela, s. p. i.

Hinojosa, Alfonso *et al*.
2000 *Idas y venidas. Campesinos tarijeños en el norte argentino*. La Paz: PIEB.

Huanca, Tomás
1990 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.

Hurtado, Javier
1986 *El katarismo*. La Paz: Hisbol.

Larson, Brooke
1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: CERES/Hisbol.

Madrid Lara, Emilio R.
1998 "La tierra es de quien pasa cargos. La relación de los 'residentes' con su pueblo (Huayllamarca y Llanquera)". En: *Revista Eco Andino* N° 6. Oruro: CEPA. 83-120.

Mansilla, Hugo Celso Felipe
2000 *Lo propio y lo ajeno en Bolivia. Reflexiones sobre la identidad colectiva de una sociedad en transición.* La Paz: Fundación Milenio.

Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaqa
2000 D*iagnóstico socioeconómico.* Jesús de Machaqa: MACOJMA, (Ms.).

Marzal, Manuel
1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín
1986 *Desarrollo a escala humana; una opción para el futuro*. Santiago de Chile: CEPAUR.

Medina, Javier
1996 *Poderes locales: implementando la Bolivia del próximo milenio. Protocolos de gestión de un subsecretario*. La Paz: FIA/Semilla/CEBIAE.

Mélich, Joan Carles
1996 *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós.

Mendoza Pizarro, Javier
2000 "Se va el milenio y el futuro no llega". En: *Tinkazos* Nº 5. La Paz: PIEB. 53-57.

Molina R., Ramiro
1984 "Estrategias socioeconómicas y reproductivas en la comunidad de Pampa-Aullagas, Oruro". En: Izko, Molina y Pereira (comps.). *Tiempo de vida y muerte.* La Paz: CONAPO/Ministerio de Planeamiento/CIID-Canadá.

Montes, Fernando
1999 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia.* 2ª edición. La Paz: Armonía.

Nickerk, Nico van
1992 *La cooperación internacional y la persistencia de la pobreza en los Andes bolivianos*. La Paz: UNITAS/MCTH.

NOVIB, CIPCA y CLAVE
1999 *Desarrollo sostenible desde los Andes*. La Paz: NOVIB/CIPCA/CLAVE.

Pearse, Andrew
1984 "Campesinado y revolución: el caso de Bolivia". En: Calderón, Fernando y Dandler, Jorge (comps.). *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado.* Cochabamba: CERES. 309-360.

PNUD
2000 *Informe de desarrollo humano en Boliva*. La Paz: PNUD.

Puente, Rafael
1992 "¿Sindicato, organización u otra forma organizativa?". En: CIPCA (ed.). *Futuro de la comunidad campesina.* Cuadernos de Investigación N° 35. La Paz: CIPCA. 27-34.

Rasnake, Roger
1989 *Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol.

Rengifo V., Grimaldo
1996 *Ayllu andino y la sociedad moderna*. Lima: PRATEC.

Rivera, Silvia
1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980.* La Paz: Hisbol/CSUTCB.

Sachs, Wolfgang
1997 "Un mundo". En: Sachs, Wolfgang (ed.). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Cochabamba: PRATEC/CAI: 377-395.

Sandoval, Godofredo y Albó, Xavier
1978 *Ojje por encima de todo: historia de un centro de residentes ex campesinos en La Paz*. La Paz: CIPCA.

Sen, Amartya
2000 *Desarrollo y libertad.* Barcelona: Planeta.

Shiva, Vandana
1997 "Recursos". En: Sachs, Wolfgang (ed.). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Cochabamba: PRATEC/CAI: 319-336.

Shulte, Michael
1996 *Llameros y caseros. La economía regional kallawaya*. La Paz: PIEB.

Spedding, Alison y Llanos, David
1999 *No hay ley para la cosecha: un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Cari y Chulumani*. La Paz: PIEB.

Sztompka, Piotr
1993 *Sociología del cambio social***.** Madrid: Alianza.

Ticona, Esteban y Albó, Xavier
1997 *Jesús de Machaqa: la marka rebelde Nº 3. La lucha por el poder comunal*. La Paz: CEDOIN/CIPCA.

Ticona, Esteban; Rojas, Gonzalo y Albó, Xavier
1995 *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia 1979-1996.* La Paz: Fundación Milenio/CIPCA.

Yampara Huarachi, Simón
1992 "La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales de los Andes". En: Berg, Hans van den y Schiffers, Norbert (comps.). *La cosmovisión aymara.* La Paz: Hisbol/UCB. 221-240.
2001 "Los aymaras en su pensamiento, pervivencia y saber de pueblo". En: *Cosmovisión indígena y biodiversidad en América Latina*. Cochabamba: COMPAS-AGRUCO. 109-122.

Zoomers, Annelies (comp.)
1998 *Estrategias campesinas en el sur andino de Bolivia. Intervenciones y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí*. La Paz: Plural/KIT/CEDLA/SUR.

Zutter, Pierre de
1989 *Mitos del desarrollo rural andino*. Lima: Horizonte/Grupo Tinkuy.

# Autores

**Wilfredo C. Plata Quispe**
Nacido en la comunidad de Chunkarquta, San Andrés de Machaqa, provincia Ingavi, departamento de La Paz. Egresado de la carrera de Sociología, de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.

**Gonzalo Colque Fernández**
Nacido en la comunidad de Machacamarca, provincia Aroma, departamento de La Paz. Licenciado en Economía de la Facultad de Ciencias Económicas y Financieras de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

**Néstor Calle Pairumani**
Nacido en la comunidad de Sullkatiti Lawaqullu, Jesús de Machaqa, provincia Ingavi, departamento de La Paz. Egresado de la Carrera de Ingeniería Agronómica, Facultad de Agronomía de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.